



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Responsabilitat i món de la vida

Estudi sobre la fenomenologia husserliana

Josep Maria Esquirol

FEBRER 1984

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

Introducció

Cap. I: Europa com a cultura filosòfica i la seva crisi

1. La idea de la filosofia i la meditació històrica
2. Una ingenuïtat de nivell superior
3. *Die geistige Gestalt Europas*: la filosofia
 - 3.1. Les característiques essencials de la filosofia com a forma cultural
 - 3.2. Europa o el camí vers l'autèntica humanitat
4. Crisi d'Europa, crisi de la modernitat filosòfica
 - 4.1. El nus de la crisi: l'absolutització de l'objectivisme
 - 4.2. La concepció positivista de les ciències
 - 4.3. De la refundació moderna de la idea de la filosofia a la crisi actual
 - 4.4. Els filòsofs del present davant la crisi. El projecte husserlià

Cap. II: De la meditació sobre la Modernitat a la *Lebenswelt*

1. Ciència moderna i *Lebenswelt*
 - 1.1. El procés d'idealització. L'origen de la geometria
 - 1.2. La tecnificació de la matemàtica en la física moderna
 - 1.3. Unes notes introductòries sobre el tema

de la *Lebenswelt*

1.4. L'encobriment de la *Lebenswelt* sota

l'*Ideenkleid*

2. El pensament modern i el motiu transcendental

2.1. Objectivisme *versus* transcendentalisme

2.2. A mode de *Vorbesinnung*

Cap. III: El camí de la *Lebenswelt*

1. Les primeres indicacions del nou camí. L'accés

2. Una ciència de la *Lebenswelt*

3. *Epoje* i *Lebenswelt*

3.1. Introducció. L'*epoje* de les ciències
objectives

3.2. El problema del món. El canvi d'actitud

3.3. La reducció transcendental

4. Primers apunts de la reflexió fenomenològica
després de l'*epoje*

4.1. Correlació universal, intencionalitat
i constitució

4.2. Cap a una dificultat extrema de la fenomenologia

Cap. IV: Món, història, raó

1. El tema del món i les ciències positives

1.1. Les dificultats internes del concepte de
món de la ciència moderna

1.2. Recuperar el món com a horitzó

2. El món com a món històric

3. La historicitat de la subjectivitat transcendental

4. Raó i teleologia universal

4.1. Raó

4.2. Graus d'historicitat

4.3. Intencionalitat i Geist

4.4. El fonament de l'ètica. *Sein-sollen*, responsabilitat

4.5. El filòsof, la crisi i la història de la filosofia

5. Finitud, praxi, amenaça sobre la cosmicitat

Cap. V: Represa de la reflexió de la *Krisis*

1. Un programa deturat i una temàtica prosseguida

2. Cap al plantejament de la *Lebenswelt* com a tema polític

3. Husserl i Patočka

4. Jan Patočka. La *Krisis* prosseguida

4.1. Del món natural a la filosofia de la història

4.2. De la filosofia de la història al socratism polític

Conclusió

Apèndix

Abreviatures

Bibliografia

INTRODUCCIÓ

Pensem que, avui, el diagnòstic husserlià de la crisi europea -això que nosaltres anomenem *la filosofia de la crisi europea*- no té un simple interès historiogràfic. Més aviat partim del pressupòsit que la lectura de Husserl és quelcom decisiu per a la comprensió de bona part del pensament contemporani i que, en particular, pot ésser força rellevant per a l'orientació actual del pensament filosòfic. Subscribim al peu de la lletra l'afirmació que feia, ja fa uns quants anys, Enzo Paci: "el pensament contemporani té necessitat de Husserl i, en particular, de la *Krisis*"¹. És precisament una lectura de l'última obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*², allò que, des del punt de vista "material", ha de constituir el gruix d'aquest llibre. Una lectura de la *Krisis* en què, a partir del diagnòstic de la crisi de les ciències, ens veurem conduïts a centrar la nostra atenció, principalment, en la temàtica del *món* (i de la *Lebenswelt*, en particular), en la temàtica de la *història* i, finalment, en la temàtica de la *responsabilitat*. Haurem de veure com, per entendre el diagnòstic de la crisi europea i la determinació de la identitat europea, es fa necessari

¹ PACI, E., Attualità di Husserl; *Revue Internationale de Philosophie*, 19 (1965) 5-16, p. 5.

² Husserliana, Band VI, 1954.

tractar el tema del món i el tema de la història, ambdós centrals en el pensament husserlià.

Segurament, l'aportació més rellevant del nostre treball radiqui justament en *individuï la filosofia de la història en Husserl i en mostrar el lloc que en ella ocupa la responsabilitat personal*, i, en particular, la responsabilitat que emana de la vocació filosòfica.

El tema de la *Lebenswelt* és, per dir-ho figurativament, l'eix que vertebrava la reflexió de la *Krisis*. De fet, l'interès per aquesta temàtica, juntament amb l'interès per la reflexió sobre Europa, són les dues motivacions que estan en l'origen del nostre treball. És una temàtica que ha estat prosseguida en diversos àmbits del pensament contemporani: en el camp de la metafísica (E. Fink, L. Landgrebe, J. Patočka), en el camp de la sociologia i de la filosofia política (A. Gurwitsch, A. Schütz, J. Habermas, A. Ardigò, L. Strauss), en el camp de l'hermenèutica (H. G. Gadamer, P. Ricoeur). Interessats, principalment, en dues d'aquestes prossecussions, aquella que es fa en el camp de la filosofia política i una altra que es fa en el camp de la metafísica, vèiem la necessitat de retrocedir fins al punt de partida, és a dir, fins al plantejament husserlià.

Cal subratllar, també, que l'estudi de la *Lebenswelt* husserliana és indispensable per comprendre i avaluar la confrontació de Heidegger amb Husserl. El *món* és una temàtica central en ambdós autors. És força significatiu que Landgrebe, Fink i Patočka, els tres últims deixebles de Husserl, cadascú a la seva manera, hagin tractat el tema del món i de la història a partir del mestre i hagin incorporat, progressivament, elements de la reflexió heideggeriana. En el capítol cinquè ho indicarem, breument, en el cas de Patočka.

L'altre nucli temàtic del nostre interès és la reflexió de Husserl sobre

Europa; reflexió que, de fet, constitueix la part central de la filosofia husserliana de la història. Husserl forma part d'aquells homes que després de la primera guerra mundial varen experimentar la precarietat de la gloriosa civilització occidental. N. Berdjajev, J. Huizinga, T. S. Eliot, P. Valéry, Ch. Péguy, són alguns d'ells. "Nosaltres, civilització, ens sabem ara mortals"³, confessava Valéry. Sabien de móns, de cultures i de pobles desapareguts en la nit dels temps i en la història, però, ara, eren ells com a europeus que notaven la pròpia fragilitat. El futur apareixia sota l'ombra i l'amenaça de la destrucció. Una nova consciència europea es forjava arran de l'amenaça; això, ja s'ha mostrat com una constant històrica: Europa s'ha manifestat com a unitat enfront d'una amenaça. Husserl formà part d'aquella nova consciència europea. En aquell cas, però, l'enemic no era extern. Husserl pensà *què és Europa*, quina és la identitat europea, per individuar, tot seguit, el rostre de l'enemic. El diagnòstic de la crisi de les ciències, amb què comença la *Krisis*, és la porta d'entrada a aquesta reflexió. També, avui, la reflexió sobre la identitat europea és necessària, perquè la recuperació de la identitat ens ha d'ajudar en l'orientació i la projecció de la nostra vida com a europeus. Per diversos motius, cal, una vegada més, madurar una consciència europea⁴. I estem convençuts que el paper que assigna Husserl -i Patočka- a la filosofia, i en definitiva a

³ VALÉRY, P., *La crise de l'esprit* (1919); a *Variété*, Paris, Gallimard, 1924, p. 11.

⁴ Des del punt de vista més aviat de divulgació, considerem molt interessant el llibre de MORIN, E., *Penser l'Europe*; Paris, Gallimard, 1987, trad. catalana: *Pensar Europa*; Barcelona, ed. 62, 1989. Parlant de la necessitat de la consciència europea es remet a Patočka en aquests termes: "Aqueixa consciència europea no és pas filla de la prosperitat europea, i no es fonamenta en l'expansió de l'economia europea al món. Em ve d'allò que Patočka anomena 'la misèria de la caiguda', 'de la visió última d'aquesta situació en la qual ens topem amb l'obscuritat'. Exigeix *pensar Europa* i considerar la nostra *comunitat de destí* abans de projectar un *designi comú*"; trad. cat. p. 20.

la raó, en el naixement d'Europa ens pot ésser molt suggerent i revelador.

La situació actual d'Europa i, en general, de la cultura occidental, demana, amb una certa urgència, *pensar el sentit de la tècnica*. El nostre món és el món del domini de la tècnica, no només des del punt de vista pràctic sinó àdhuc des del punt de vista teòric, car en la vida contemporània la tècnica predomina com a sentit. Aquest ja fou, de fet, el diagnòstic husserlià sobre la situació de les ciències. Podem observar, doncs, com aquests temes dels quals resaltem l'actualitat i la importància s'interrelacionen plenament des de la perspectiva husserliana: sentit de la ciència i de la tècnica, retorn a la *Lebenswelt* com a font originària de sentit, situació d'Europa.

Tot i reconeixent d'entrada les possibilitats que ofereix la tècnica per a una societat més justa, ens cal pensar, també, el perill que pot comportar de cara a aquest mateix fi. La tècnica exigeix per si mateixa una certa *neutralitat*, que consisteix en implantar el domini de la homogeneïtat⁵. El desplegament tècnic no reconeix ni respecta cap identitat ni cap diferència; tot és homogeni i ha de sotmetre's als criteris de l'operativitat i de la utilitat. En el camp de la política la neutralitat tècnica es tradueix en l'enfortiment de l'Estat, en el primat de la legalitat sobre la legitimitat i en la promoció del 'saber dels experts'. Hannah Arendt és una de les persones que més radicalment ha denunciat el *tirà sense rostre del poder tècnic*; aquest tirà dóna lloc a una situació en la qual "esdevé impossible d'atribuir la responsabilitat a ningú i d'identificar l'enemic"⁶.

⁵ 'L'Era del buit' de la que parla Lipovetsky és el mode de vida que correspon a la neutralitat tècnica com a domini del món. Cfr. LIPOVETSKY, G., *L'Ere du vide*; Paris, Gallimard, 1983.

⁶ ARENDT, H., *On Violence*; New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 38-39.

Per pensar el sentit de la tècnica la lectura de Husserl ens pot ésser molt instructiva. Juntament amb el reconeixement de la *Lebenswelt* com a font de sentit, ens adonarem que, des de la perspectiva fenomenològica, el pluralisme polític té les seves arrels en el pluralisme ontològic. Enfront del poder d'una racionalitat objectivista i tècnica, i enfront de la violència de la irracionalitat, la fenomenologia pot ésser una 'filosofia de la conciliació': comprèn que la pluralitat de perspectives és necessària per a la unitat integral de la realitat i de la raó. En efecte, mentre no es compregui que la plenitud d'allò que és humà s'aconsegueix per les mediacions de la pluralitat de les perspectives, la conciliació no serà res més que un recurs provisional, estratègic i instrumental.

A partir de tots aquests punts que acabem d'esmentar, ens sembla important de subratllar que el treball husserlià de la *Krisis* és quelcom que, d'alguna manera, demana una continuació. D'entrada, és una obra que resta inacabada, Husserl va morir abans de poder-la portar a terme. Però, endemés, allò que hem indicat com la temàtica central d'aquesta obra està com en un estat de naixença. Moltes vegades l'escriptura husserliana sembla deixar indicada o suggerida la direcció de la recerca i de l'aprofundiment, i, també moltes vegades, l'extraordinària riquesa del plantejament husserlià és quelcom que, per sí mateix, possibilita i demana alhora, una continuació. El propi Husserl havia caracteritzat la fenomenologia com una tasca intergeneracional, tenia la consciència d'estar obrint un camí. Segurament, la manera en que s'ha produït la continuació no era aquella en la qual pensava Husserl, però, en tot cas, s'ha demostrat que era quelcom que podia ésser prosseguit. Pensem, finalment, que, en un cert sentit, només en la prossecució de la tasca es pot recuperar allò que Husserl va fer; pensem que només en un esforç teòric explícit de tractar *la cosa mateixa* es pot recuperar el sentit de l'obra husserliana.

Encara ens cal subratllar un tema. La nostra lectura de Husserl no és una lectura feta des d'un esquema previ que suposi la superació de Husserl per part de Heidegger, ni la superació de Husserl per part de Merleau-Ponty, etc. Tot i que, en efecte, hi ha unes obres que -tal com es podrà veure- han influït en la nostra lectura de Husserl, llegim a Husserl no per passar, tot seguit, a la seva superació per part de ... sinó per pensar, a partir d'ell, la cosa mateixa. *Husserl com a punt de partida per pensar la cosa mateixa*. I volem que l'estudi de Husserl i, complementàriament, de Patočka, ens ajudi a pensar a nosaltres, europeus arribats en les darreries d'un mil·leni, el lloc de l'home en la història o, altrament dit, la relació jo-món-història.

En combatre el naturalisme Husserl combat, també, una concepció "biològica" o "zoològica" de la història que entendria aquesta com l'evolució d'una mena d'organisme. La superació de l'actitud naturalista mitjançant la reducció transcendental ens mostra la relació jo-món com la relació d'un subjecte amb quelcom (el món, i la història) *que el subjecte "constitueix" i, alhora, on el subjecte és*.

Una lliçó de Husserl i Patočka és que *l'home constitueix el món i la història en la recerca i en la responsabilitat d'aquesta recerca*. La recerca de sentit que pensen Husserl i Patočka contrasta tant amb una actitud nihilista com amb una actitud fideista⁷. Hi ha recerca perquè hi ha sentit, i hi ha sentit perquè hi ha raó. El progrés real es podria caracteritzar com un progrés en la lucidesa, en l'aclariment de la situació. Hi ha com

⁷ Löwith, per exemple, en confrontació amb el plantejament hegelian, nega la possibilitat d'una filosofia de la història i sosté que el problema de la història només es pot resoldre en el pla de la fe. Filosofia de la història s'identificaria amb escatologia: és l'espera del Regne que dóna resposta al problema del significat de la història. Cfr. LOWITH, K., *Der Sinn der Geschichte*; München, C. H. Beck, 1961.

una triple dimensió del terme raó en Husserl: com a punt de partença, com a mitjà i com a fi. És gràcies a un esforç de lucidesa com construirem una humanitat autònoma i lliure fundada en la raó.

Quan Husserl pensa la crisi europea la pensa com una distensió en la recerca, com una distensió en el camí de la comprensió; el "cansament" d'Europa es diu en relació a aquest esforç teòric i pràctic per una vida en la raó. És com si la comprensió -esdevinguda tècnica teòrica- s'hagués tancat sobre si mateixa i ja no fos comprensió de res. Si la història és vida en la recerca i en la responsabilitat, la crisi europea és una cancel·lació de la història.

Doncs bé, entenem a Husserl com a punt de partida perquè ens ajuda a pensar què significa la història com a vida en la responsabilitat. La nostra continuació de la reflexió de Husserl i de Patočka la comencem a pensar com una anàlisi de la noció de *situació*; una filosofia de la situació humana. Començaríem a entendre la història com la història de l'aclariment d'aquesta situació, i *descobriríem que l'aclariment de l'home sobre la seva situació és, alhora, la progressiva construcció d'una situació còsmica.*

Si Patočka ens ensenya que "la situació de l'home es quelcom que es modifica si en prenem consciència", la fenomenologia transcendental de Husserl allò que pretén és justament fer prendre consciència als homes del fet d'ésser subjectes, d'haver-ho estat sempre, àdhuc a través dels fracassos i de les confusions, i que d'aquesta presa de consciència depèn el primer pas vers un "futur gran i llunyà".

* * * * *

Capítol I

Europa com a cultura filosòfica i la seva crisi

1. La idea de la filosofia i la meditació històrica

La crítica a l'historicisme que Husserl desenvolupa a *Ph.s.W.* ha fet que molt sovint es considerés erròniament l'apropament husserlià a la temàtica de la història. Husserl afronta la posició que considera *l'empíria de la història com l'absolut* (posició a la qual ell creu que es redueix l'historicisme) i mostra com això aconduïx al relativisme i a l'escepticisme. Però un tal fet no significa de cap manera que el pensament husserlià es desenvolupi al marge de la reflexió sobre la història. Ben al contrari, si es llegeixen bé els textos de *Ph.s.W.*, d'*Er.Ph.* i de les *C.M.*, entre d'altres, es pot arribar a copsar que, *en les exposicions de Husserl de la idea de la filosofia, hi intervé una meditació històrica.*

A *Ph.s.W.* és sumament rellevant la indicació que el problema de la filosofia com a ciència estricta és, més enllà d'una significació personal, un problema relatiu a la *idea d'humanitat* i a la *història*. Si la filosofia científica és un ingredient decisiu pel que fa a la realització de la idea d'humanitat, la tasca invertida en la fundació i en el desenvolupament de tal ciència és una *responsabilitat ètica i històrica*. Ètica perquè la tasca reverteix essencialment en el bé dels altres homes presents i futurs; històrica -des d'una altra perspectiva- perquè per la mateixa naturalesa de l'ideal es requereix la fidelitat de la generació present en relació a les generacions passades que iniciaren o gestaren el treball, i a les generacions futures que l'hauran de prosseguir.

L'última part de *Ph.s.W.* constitueix una mena de diagnòstic de la situació contemporània, que és d'"indigència" o, millor, una època amenaçada per la inseguretat, una època intranquil·la, i la consegüent

exposició de la urgència de desenvolupar la fenomenologia, la filosofia científica. "La necessitat espiritual de la nostra època ha arribat a ser insuportable"¹. Es fa necessari, d'una banda, comprendre els estudis de les ciències i de les realitats estudiades de cara a orientar-nos vers la resolució dels enigmes de la vida. La *Krisis* parlarà, en aquest sentit, de crisi de les ciències; crisi precisament pel que fa a llur manca de significació per a l'existència humana. D'altra banda cal vèncer (perquè és una qüestió vital en la mesura que el fet de viure demana de prendre posició i de jutjar) l'escepticisme i el relativisme, que destrueixen tota normativa.

La reflexió històrica no només ens fa *responsables* sinó que també ens ofereix un alè de vida filosòfica: "Certament necessitem la història. Però no en el sentit de l'historiador, perdent-nos en les connexions de desenvolupament de les grans filosofies, sinó per permetre que les filosofies mateixes, d'acord amb el seu propi contingut espiritual, ens inspirin"².

Com explicava Descartes a les *Regulae* l'ensenyament de la història no ens farà filòsofs. Husserl diu que no ens farem filòsofs per mitjà de les filosofies. En efecte el veritable punt de partença són els problemes i les coses mateixes. La fenomenologia husserliana ha insistit en això constantment. Però també ha dit que necessitem de la història. Ponsetto ho sintetitza prou bé d'aquesta manera: "La posició de *Philosophie als strenge Wissenschaft* és doncs, en relació al problema de la història, inequívoca: el vertader començament no està en la història, però es va

¹ *Ph.s.W.*, p. 336.

² *Ph.s.W.*, p. 340.

descobrint i es fa conscient en la història i a través de la història"³.

"Filosofia primera" és una altra expressió amb què Husserl ha volgut tematitzar part de la seva idea de la filosofia. A la primera part d'*Er.Ph.*⁴ Es comença amb unes planes dedicades a determinar precisament el sentit de l'expressió "filosofia primera"⁵ i es diu que fa referència principalment a una disciplina que s'ocupa del *començament*. I és justament la idea del *començament radical* la que serveix a Husserl per a relacionar les expressions: "filosofia primera", "filosofia estricta" i "*philosophia perennis*". Llegim: "Sense un començament rigorosament científic, no hi ha continuació rigorosament científica. Només una filosofia primera rigorosa és capaç de fer néixer una filosofia rigorosa en general, una *philosophia perennis*, sens dubte sota la forma d'una filosofia d'esdevenir perpetu en la mesura que l'esdevenir infinit pertany a l'essència de tota ciència, però tanmateix sota la forma eidètica de la validesa definitiva"⁶.

Ara bé, si, com és prou sabut, és la reducció fenomenològica la que constitueix la via vers la subjectivitat transcendental com a fonament i començament radical de la filosofia rigorosa, com s'explica que tota la primera part de *Er.Ph.* sigui un estudi *històric*? Husserl mateix caracteritza aquesta primera part d'*Er.Ph.* com "una introducció històrico-

³ PONSETTO, A., *Razionalità storica e Fenomenologia husserliana*; Lecce, Milella, 1984, p. 142.

⁴ *Erste Philosophie* (1923-1924), Husserliana Bd. VII i VIII. Sobre aquestes lliçons pot consultar-se la introducció de R. Boehm al volum VII de Husserliana i també el llibre de WAIL, J., *Husserl. La philosophie première*; Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1961.

⁵ Podríem dir que l'expressió "filosofia primera" està bastant més "neta" que l'expressió "metafísica", la qual resta més lligada a connotacions no massa clares de sistemes del passat.

⁶ *Er.Ph.*, I, p. 6.

ideal a la fenomenologia transcendental i a la filosofia fenomenològica"⁷. Així, doncs, cal demanar: En què consisteix, de fons, aquesta introducció?

Husserl situa les lliçons d'*Er.Ph.* en l'intent d'una renovació del panorama filosòfico-científic contemporani. Anticipant allò que després farà des d'una altra perspectiva a la *Krisis*, Husserl explica la necessitat d'un estudi històric per, d'una banda, entendre la situació present i, per l'altra banda, "mobilitzar la nostra voluntat"⁸. I, més encara, el conjunt de l'obra mostra com *el sentit últim de la filosofia fenomenològica ha de descobrir-se després d'una presa de consciència històrica*. La primera part d'*Er.Ph.*, subtitulada "història crítica de les idees" (*Kritische Ideengeschichte*), és precisament un estudi sobre la història de la filosofia que pretén descobrir la idea teleològica que l'anima, per tal d'assumir la tasca del seu desenvolupament. La fenomenologia aconsegueix, per posar els exemples principals, la idea de la filosofia que forgen Sòcrates i Plató, la idea d'un començament radical en l'ego que tematitza Descartes, i el pas a l'actitud transcendental que trobem a Kant. A la *Krisis*, i en relació a la fita marcada per Descartes, Husserl diu de la seva pròpia fenomenologia que és un *començament renovat (erneute Anfang)*⁹.

R. Boehm ha indicat¹⁰ la importància que té en relació al problema de la història, un escrit del 1925 intitulat: *Problem einer nicht historischen sondern idealen Genesis der Idee strenger Wissenschaft*¹¹. Anàlogament

⁷ *Er.Ph.*, II, p. 3.

⁸ *Er.Ph.* I, p. 7.

⁹ *Krisis*, p. 274.

¹⁰ Introducció a *Er. Ph.* I, Husserliana, vol. VII, p. XXXIII-XXXIV.

¹¹ Publicat com a complement a les lliçons d'*Er.Ph.*, I, p. 288-297.

a allò que acabem d'explicar, en aquell text se'ns diu que la reflexió històrica, venint motivada per la tasca de comprensió de l'estat de coses present, es ve a trobar amb el problema capital de la *gènesi ideal*, és a dir, amb el problema de "comprendre la necessitat que veladament opera en la història determinant-ne el camí"¹². El problema de la *gènesi ideal* és el problema de la realització històrica de les idees i, en definitiva, el problema de la *gènesi històrica de les idees mateixes*. Des d'aquesta perspectiva es pot afirmar que en la primera part d'*Er.Ph.* Husserl examina la *gènesi històrico-ideal* de la idea de la filosofia -aquest és el sentit d'*Er.Ph.* I com a "introducció a la fenomenologia transcendental". I, per la seva banda, la fenomenologia transcendental, de la manera que s'exposa a *Er.Ph.* II, es presenta com la plena realització, fins aquí insuficient, d'aquella idea, i, per tant, com a instauradora d'un *autèntic començament; del començament de la filosofia vertaderament adequada a la pròpia idea*.

És molt significativa la meditació històrica que Husserl realitza sobre *els pioners de la idea de la filosofia*. Sòcrates, Plató i Descartes són -diu Husserl- els grans iniciadors o pioners de la filosofia. Els dos primers, o aquest "incomparable estel de dues branques", forgen la *idea de ciència* o, altrament dit, la idea pròpia de la filosofia.

Sòcrates es mobilitza contra els sofistes. Aquests representen el moment escèptic després d'un desplegament ingenu del coneixement vers el món exterior, i Sòcrates representa -tot acarant-se als sofistes i centrant l'atenció en l'home mateix- el primer moment de radicalitat fundacional. La crisi provocada pels sofistes era, en el camp teòric, una crisi molt radical car acabava negant la possibilitat de tot coneixement

¹² *Er.Ph.*, I, p. 297.

ver. Per sortir d'aquesta situació s'exigia, si més no, un plantejament d'igual radicalitat. A Sòcrates i a Plató, Husserl els reconeix el mèrit d'haver-ho aconseguit¹³.

Aquest esquema ha d'ésser ben car a Husserl des del moment que guarda un paral·lelisme clar amb la situació contemporània en què ell intervé activament: naturalisme escèptic/fenomenologia. De fet, Husserl parla de la *immortalitat de l'escepticisme*¹⁴ com l'intent constant d'oposar-se a la possibilitat d'una filosofia que es justifiqui plenament a si mateixa.

La fundació de la idea de *filosofia* no és només la d'una ciència universal, sinó la d'una ciència *justificada, absolutament fonamentada* mitjançant una claredat i una evidència plenes. Amb això una nova cultura s'està configurant, una cultura en què la ciència ja no deixarà de mirar a la seva realització definitiva (aquest és el seu *telos*) i, endemés, és una cultura en la qual la ciència assumirà la funció de direcció de tota la vida de la societat¹⁵.

Finalment, i per acabar aquest punt preliminar, volem fer referència a les *C.M.*. En la primera d'elles es demana, per iniciar la recerca de coneixement absolut, deixar les antigues conviccions i orientar-se segons

¹³ Per la reconstrucció de la interpretació husserliana de la sofística, de Sòcrates i de Plató, cal veure les dues primeres lliçons d'*Er.Ph. I*, i també un assaig titulat: "Die Ideen einer philosophischen Kultur. Ihr erstes Aufkeimen in der griechischen Philosophie" (1922-23), publicat també junt a *Er.Ph. I*, p. 203-207.

¹⁴ *Er.Ph. I*, p. 57.

¹⁵ Un tret que destaca Husserl (així com també destacarà Patočka) és el vessant social del pensament platònic. Plató construeix el model d'una ciutat racional, d'una comunitat racional. "Allò que en Sòcrates és la vida raonable de l'individu, en Plató és la vida de la comunitat", (*Er.Ph. I*, p. 16). La vida social es fonamenta sobre la raó com a instància normativa última.

la fita ideal de ciència autèntica: "La idea directriu de les nostres meditacions serà, com en Descartes, la d'una ciència que cal fonamentar amb radical autenticitat i, en darrer terme, la d'una ciència universal"¹⁶. Ara bé, i aquí tenim la dificultat esmentada, "com a principiants, no tenim encara en vigència cap ideal normatiu de ciència; i només podrem tenir-lo en la mesura que el tornem a crear"¹⁷. És a dir, d'entrada, l'ideal de ciència no el tenim com quelcom evident. "L'agafem -diu Husserl- com una suposició provisional" i deixem que ens guïï en les nostres meditacions. És precisament en aquest punt que R. Ingarden s'afanya a indicar el problema¹⁸. En efecte, es pretén aconseguir un coneixement absolutament fonamentat i, tanmateix, es comença la recerca amb una guia ideal no prou aclarida.

Potser se'ns permetria dir que el problema de fons podria justificar-se, a un nivell absolutament bàsic, fent referència al fet, en cert sentit enigmàtic, que "de la manera que sigui" tenim en nosaltres *la idea de coneixement necessari* -d'un coneixement que "no pot caure"-, de la qual la idea de ciència no seria sinó una prolongació. I aquesta idea de coneixement necessari és l'origen de la nostra *inquietud* i de la nostra vocació. A un altre nivell, es podria dir que la idea de ciència ja més "completa" *es constitueix històricament*. Justament per això en tots aquests llocs on Husserl dibuixa el seu projecte general, esmenta Sòcrates, Plató

¹⁶ C.M. p. 48.

¹⁷ C.M. p. 49.

¹⁸ INGARDEN, Apèndix a les C.M., p. 205-218, on es fa una sèrie d'observacions crítiques. En relació al punt que estem comentant, Ingarden diu que es presenten "dues suposicions preconcebudes, és a dir, no controlables pel filòsof que medita: 1/ la suposició que posseïm aquesta idea, restant encara sense aclarir si posseïm tal idea de manera aclarida o sense aclarir; 2/ la suposició de la *indubitabilitat* del coneixement que nosaltres posseïm aquesta idea.", p. 205.

o Descartes com els pioners de la idea de la filosofia; idea de la qual ell seria un continuador: "restauro -diu al *Nachwort*- la primitiva idea de la filosofia, que des de la seva primera gran formulació per Plató és la base de la nostra filosofia i ciència europea, a la qual assenyala una tasca indeclinable"¹⁹. Essent aquest el plantejament, podem comprendre que Husserl es proposi, després d'assumir aquesta idea, aclarir-la *de nou* i examinar la possibilitat i el com de la seva realització. Si, com s'acaba de dir, la idea de ciència està originàriament darrera de les ciències efectivament donades que coneixem, no només podem recórrer a l'estudi dels pioners, sinó que també podem aprofundir en la *intenció* que, de dret, guia les ciències; podem, així, *viure la seva tendència*²⁰ i anar desxifrant els elements constitutius de la idea-fi. Es trobarà que la idea de ciència implica la idea de veritat absoluta. La ciència és la recerca de la veritat absoluta. Es trobaran els qualificatius d'*estricta*, d'*universal* i d'*absolutament fonamentada*. Es veurà que és una idea infinita que comporta una tasca progressiva i intergeneracional²¹ i que, per tant, demana un ordre en el coneixement, que haurà de partir d'un principi absolutament ferm.

Husserl es planteja precisament com realitzar això. *La fenomenologia és aquesta nova ciència encarregada de realitzar la idea de la ciència*. La fenomenologia ha de ser la filosofia que es presenti realment com a ciència

¹⁹ *Ideen III*, *Nachwort*, (Husserliana vol.V) p. 139.

²⁰ *C.M.* p. 50. A la introducció de *F.t.L.*, tot i que en un altre context, Husserl ve a parlar de la mateixa cosa quan es refereix a la "intenció viva dels lògics", p. 14.

²¹ Husserl pensarà sempre que en filosofia el concepte de generació no ha d'entendre's en sentit particular i figurat. La fenomenologia com a ciència estricta és una tasca intergeneracional. Per això Husserl mostra una gran preocupació per la continuació de les seves investigacions i un gran disgust quan va essent conscient de quedar-se sol.

-seguint l'expressió kantiana que Husserl mateix utilitza al *Nachwort*. Aquesta és una tesi decisiva que ara -pel que volem mostrar-hem d'entendre bé: la fenomenologia vol ser l'acompliment de la idea de la filosofia o de la ciència²². Però, si això és així, resulta que, seguint-se del que hem explicat fins ara, *la meditació històrica té un paper essencial en l'inici de la fenomenologia*. La meditació històrica aclareix la idea de la filosofia; idea que funcionarà com a idea-guia essencial en l'inici de la fenomenologia.

Una altra vegada arribem a la conclusió que la fenomenologia lluny d'estar deslligada de la reflexió històrica troba en aquesta la seva primera raó d'ésser. I és clar, també, que no es tracta d'una mera constatació neutra d'una dada històrica, sinó d'una interpretació històrica mitjançant la qual es determina el sentit de la idea de la filosofia²³.

Aquest plantejament, en efecte, no deixa de comportar certes complicacions, de les quals ja hem dit que Husserl era conscient. A la *Krisis* Husserl dirà que estem en una mena de *cercle* i que ens cal procedir en "*ziga-zaga*"²⁴.

Podem acceptar que aquest cercle ja està present, per exemple, en les

²² De fet, Husserl pensa que només la fenomenologia pot portar l'esmentada idea al seu compliment. "Estic segur que únicament la fenomenologia transcendental crea una claredat definitiva i és l'únic camí (...) en què pot realitzar-se la idea d'una filosofia com a ciència universal", *Briefe an Ingarden*; (*Phaenomenologica*, 25) Den Haag, M. Nijhoff, 1968, carta del 10-7-1935, p. 92.

²³ Ponsetto ho expressa d'aquesta manera: "Si la fenomenologia és el 'vertader inici' de la filosofia científica i rigorosa, és però la crítica històrica aquella que motiva i produeix la idea-guia de l'empresa fenomenològica i, en conseqüència, aquella es posa a l'inici d'aquesta 'filosofia primera'"; *Razionalità storica e Fenomenologia husserliana*; p. 147.

²⁴ *Krisis*, p. 59.

primeres planes de les C.M. que hem citat -i, per això, serien pertinents les observacions de R. Ingarden. Podríem acceptar que es dona necessàriament aquesta implicació entre present i passat a l'hora d'aclarir qualsevol de tots dos. Ara, però, no ens toca respondre possibles objeccions contra el cercle. Ens toca repetir i concloure que a causa de la missió indispensable d'aclarir la idea de la filosofia, la meditació històrica està inclosa ja d'entrada en la fenomenologia. O, d'una altra manera, la reflexió històrica, fins i tot en el seu caràcter propedèutic, és una part constitutiva del projecte fenomenològic.

2. Una ingenuïtat de nivell superior

La introducció natural a la temàtica de la *Krisis* és una reflexió sobre la crisi de les ciències. El sentit de la introducció s'explica en el mateix títol de la primera part de l'obra: "La crisi de les ciències com a expressió de la crisi radical de la vida en la humanitat europea". També en la coneguda conferència de Viena, al diagnòstic general de la crisi precedeix una reflexió sobre la problemàtica de les ciències de l'espirit²⁵.

Ara bé, per tal de veure el plantejament general de Husserl en relació

²⁵ Merleau-Ponty interpreta: "L'esforç filosòfic de Husserl està, en efecte, destinat en el seu esperit a resoldre simultàniament una crisi de la Filosofia, una crisi de les Ciències de l'Home i una crisi de les Ciències simplement", MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*; Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951; trad. castellana a Buenos Aires, Ed. Nova, 1964, p. 13. Segons la nostra interpretació, i molt a prop dels propis textos de Husserl, a aquest text de Merleau-Ponty caldria afegir que, de fons, es tracta d'una única crisi.

a la situació de les ciències és del tot convenient fer referència a la *Einleitung de Formale und transzendente Logik*. Allí Husserl comença parlant de la *fundació platònica de la lògica* "concebuda com una esfera que investiga els requisits essencials del saber 'autèntic' i de la ciència 'autèntica'"²⁶. Es tracta d'aquella ciència fonamental que demanarà que tota disciplina que vulgui ésser ciència *justifiqui* el seu mètode i la seva teoria. Aquesta és la significació i la funció de la lògica en el sentit originari: la d'una ciència fonamental que és guia necessària de tota altra possible ciència. "I en complir justament aquesta missió, la dialèctica (platònica) va ajudar efectivament a crear ciències en sentit estricte (...), com les matemàtiques exactes i la ciència rigorosa de la naturalesa, els desenvolupaments posteriors de les quals, en nivells superiors, constitueixen les nostres ciències modernes"²⁷.

Si aquesta és la situació original i que Husserl estableix de dret, hi ha un moment de capgirament en l'època moderna que serà una de les explicacions de la crisi de les ciències. Es trenca la relació de fonamentació lògica-ciències; d'una banda les ciències s'independitzen i, d'altra banda, la mateixa lògica perd la seva funció originària i progressivament resta subordinada a la metodologia particular de les ciències: "Les ciències es varen independitzar, sense poder donar plena satisfacció a l'esperit d'autojustificació crítica, varen configurar mètodes molt especialitzats, la fecunditat dels quals era segura en la pràctica, però, a la fi, la seva operació (*Leistung*) no quedava massa clara. No varen configurar aquests mètodes, això sí, amb la ingenuïtat de l'home de la vida quotidiana, però sí amb una *ingenuïtat de nivell superior* (*Naivität höherer*

²⁶ *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 5.

²⁷ *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 6.

Stufe),..."²⁸. Així, per restablir la situació de dret, s'imposen dues tasques: en primer lloc reformular una *lògica autèntica* -que serà la que Husserl anomena "lògica transcendental"-, essent aquesta la finalitat de *F.t.L.* i de *Erfahrung und Urteil*, i, en segon lloc, reconduir les ciències a aquesta lògica, entesa com el seu fonament. Husserl explica la necessitat de la primera tasca d'aquesta manera: "Allò que manca a les ciències modernes és la vertadera lògica, que comprèn totes les disciplines i problemes epistemològics en el sentit més ampli i fonamentalment unitari; els manca una lògica que, en tant que lògica transcendental, il·lumini el camí de les ciències amb un coneixement profund d'elles mateixes i expliqui totes llurs activitats"²⁹. Les ciències han oblidat el seu sentit intencional.

Així doncs, la tesi de Husserl és que *les ciències s'ignoren a si mateixes a causa de la seva "ingenuïtat de nivell superior"*. I això no és una nota marginal en relació al seu paper en el conjunt de la cultura humana, sinó que es tracta de quelcom summament important que transforma el seu significat profund: les ciències esdevenen *tècniques teòriques*. Amb això passarà que progressivament *la racionalitat s'identificarà amb l'eficiència*.

Aclarir en què consisteix aquesta ingenuïtat de les ciències modernes és quelcom que, des d'una determinada perspectiva, s'explicarà àmpliament en la segona i tercera parts de la *Krisis*. De fet, ens trobem aquí amb el tema de les diverses perspectives o dels diversos *camins de la fenomenologia*. Al llarg de la seva obra Husserl ha esbossat quatre camins per iniciar la tasca fenomenològica: a partir de la lògica, a partir de la psicologia, a partir de la via cartesiana i a partir de la *Lebenswelt*; aquest

²⁸ *F.t.L.*, Einleitung, p. 6.

²⁹ *F.t.L.*, Einleitung, p. 20.

últim és el que es practica a la tercera part de la *Krisis* (al costat del de la psicologia). La finalitat de tots aquests accessos és la mateixa: treure a la llum l'activitat constituent de l'ego transcendental. En el tema particular que estem comentant, el de la ingenuïtat de les ciències modernes, és justament la ignorància en relació a aquella activitat constituent la que dóna aquesta ingenuïtat: les ciències no són conscients del seu origen transcendental. Això mateix es diu clarament al final de les *C.M.*: "Elles (les ciències positives) són ingenuïtats d'un grau més alt, són configuracions produïdes per una tècnica teòrica ingeniosa, sense que hagin estat explicitades les efectuacions intencionals (*intentionalen Leistungen*) de les que, en última instància, tot sorgeix"³⁰. Especialment a conseqüència d'aquesta ingenuïtat fonamental, en resulta la següent situació de les ciències:

- La seva especialització s'ha traduït en una proliferació de disciplines que només troben punts de contacte externs, però no un profund lligam unificador en la raó humana, de la que totes en són producte.
- La manca de radicalitat crítica ha fet que molts conceptes centrals de les ciències romanguin obscurs³¹.
- El món, el món de l'home, es presenta com a incompreensible, o, en altres paraules: la ciència com a tècnica teòrica ja poc pot oferir de cara a les preocupacions essencials de la vida individual i col·lectiva. Pròpiament no hi ha sentit humà de la tecné.

³⁰ *C.M.*, p. 179. Cfr. també *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 20, on llegim: "Només mitjançant una clarificació fonamental, que s'endinsi en el fons de la interioritat que opera en el coneixement i en les teories, en el fons de la interioritat *transcendental*, podrà comprendre's com són constituïdes les teories i les ciències autèntiques".

³¹ "Els conceptes originaris (*Urbegriffe*) que recorren d'un extrem a l'altre tota la ciència i determinen el sentit de la seva esfera d'objectes i el sentit de les seves teories, s'han originat ingènuament; posseeixen horitzons intencionals indeterminats...", *C.M.*, p. 179. Cfr. també *F.t.L.*, p. 15; i *Ideen*, III, (*Husserliana Band V*), p. 94 i ss.

- Un comprensible decència: "l'home modern d'avui dia no veu en la ciència i en la nova cultura formada per ella, tal com sí que ho veié l'home "modern" de la Il·lustració, l'autoobjectivació de la raó humana ni la funció universal creada per la humanitat per fer possible una vida vertaderament satisfactòria, una vida individual i social basada en la raó pràctica"³².

Aquest diagnòstic de la situació de les ciències, que encara veurem més madur en comentar la primera part de la *Krisis*, imposa a Husserl pensar en una teràpia. En tot cas, el primer que cal fer és pensar detingudament sobre aquesta situació. Cal fer el que Husserl anomena una *reflexió radical i universal*: "La situació actual de les ciències europees obliga a reflexions radicals (*radikalen Besinnungen*)"; "hem d'aclarir, a partir de la situació actual de la ciència i de la cultura, la necessitat d'una reflexió radical i universal"³³.

La reflexió sobre les ciències positives existents ha de dirigir-se a descobrir, si se'ns permet dir-ho així, el seu sentit profund, possiblement amagat per una manca de desenvolupament o per derivacions secundàries.

³² *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 9.

³³ *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 9 i p. 10, respectivament. La necessitat de dur a terme una tal reflexió podríem dir que és una necessitat humana: *la necessitat d'orientar-se i actuar a partir de la situació històrico-cultural en què hom existeix*. No podem deixar de transcriure, malgrat la seva extensió, el text on Husserl explica amb força sobrietat aquesta idea: "Ja que no en tenim prou amb l'alegria de crear una tècnica teòrica, de descobrir teories amb què poden fer-se tantes coses útils i guanyar l'admiració del món -donat que no podem separar l'autèntica condició humana de la vida viscuda amb radical responsabilitat pròpia i, així mateix, tampoc no podem separar la pròpia responsabilitat científica de la totalitat de responsabilitats de la vida humana en general-, hem de col·locar-nos per damunt de tota aquesta vida i de tota aquesta tradició cultural i buscar nosaltres mateixos, individualment i en comunitat, per mitjà de reflexions radicals, les possibilitats i les necessitats últimes a partir de les quals poguem prendre posició en relació a tot allò que existeix efectivament, jutjant-ho, valorant-ho i actuant-hi", *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 10.

*Reflexió és exposició original de sentit (ursprüngliche Sinnesauslegung), i, per tant, crítica de l'autenticitat i de la inautenticitat (Kritik der Echtheit und Unechtheit)*³⁴. La reflexió determinarà, a partir de l'aclariment del sentit d'una realitat, les inautenticitats dominants o afegides. En el cas de les ciències existents, Husserl conclou que no són més que "pretensions" de ciència o petits primers passos, que hauran de ser molt més fermes quan la reflexió hagi aclarit més bé el sentit com a fita.

La reflexió i, en particular, allò que més amunt hem anomenat "meditació històrica", és pensar sobre el que ja s'ha donat o sobre el que hi ha actualment per tal de descobrir el seu sentit, allò que la cosa és de fons, l'ideal a què apunta com a activitat, i les desviacions que s'hi puguin haver produït. Així, la reflexió no només ens farà comprensible la situació, sinó que també, en aclarir el sentit dels seus components, permetrà una reorientació més decidida.

Tenint en justa consideració tot aquest plantejament anterior, pensem poder afirmar que el pensament de Husserl vol ser un pensament arrelat en una *situació*, per essència una situació històrica, i d'aquest arrelament vol treure la seva primordial justificació. En concret, pel que fa al tema que estem comentant, el diagnòstic de la crisi de les ciències, i també – com veurem – del panorama filosòfic, dona a Husserl la convicció de la necessitat d'una acció renovadora.

En les primeres planes de la *Krisis* Husserl exposa de quina manera es pot parlar d'una crisi de les ciències, i ho fa des d'una perspectiva sensiblement distinta a la que hem vist anteriorment en les planes de

³⁴ F.T.L., *Einleitung*, p. 13 i 14. La definició husserliana de "reflexió" i el seu enllaç al concepte de "crítica" és un paràmetre essencial per entendre com procedeix Husserl a la *Krisis*, i, en general, a tota la seva obra.

F.t.L. Aquest canvi de perspectiva –que no suposa de cap manera una contraposició a l'anterior sinó més aviat un enriquiment– és, al nostre entendre, força significatiu.

Husserl es demana si es pot parlar d'una crisi de les ciències en general, tenint en compte l'exemplaritat tantes vegades subratllada del seu desenvolupament: "Com podríem parlar seriosament d'una crisi de les ciències en general i, per tant, també de les ciències positives, incloent-hi la matemàtica pura i les ciències exactes de la naturalesa, les quals tanmateix mai podrem deixar d'admirar com a models d'una cientificitat rigorosa i eficaç?"³⁵. En efecte, parlar d'una crisi de les ciències pot més aviat astorar-nos quan, malgrat certs problemes d'algunes ciències en particular –com la psicologia–, ningú pot desconèixer el contrast entre el "caràcter científic" d'aquest grup de ciències i el caràcter de "no cientificitat" de la filosofia³⁶. Díficilment es podria parlar d'una crisi de les ciències si es consideren llurs resultats i fins i tot llur claredat en relació a d'altres discursos teòrics. Això no vol dir que des d'un altre nivell no es pugui parlar de problemes i, a voltes, de problemes generals –que es poden considerar com una crisi– de determinades ciències. En el temps en què Husserl escriu la *Krisis*, tenim que, per exemple, la lògica estava immersa en discussions importants en relació a la seva fonamentació, i la física estava també en una situació delicada amb la confrontació del model clàssic newtonià i la teoria de la relativitat i el principi d'indeterminació.

Husserl justificarà la seva tesi dient que la crisi de les ciències consisteix en una pèrdua de la seva *significació vital*. La crisi de què

³⁵ *Krisis*, p. 1.

³⁶ *Krisis*, p. 2.

parla Husserl no fa referència tant a les ciències com a tals sinó al que han significat i poden significar per l'existència humana o, més precisament, per la *vida* de l'home europeu³⁷.

No gosàriem dir que Husserl ha pensat un tema nou, el del sentit de la vida europea, perquè la preocupació de Husserl per aquest tema probablement és molt primerenca, però sí que gosem afirmar que Husserl ha pensat molt més detingudament sobre aquest tema en els darrers anys, i justament per això, quan escriu la seva última obra la situació de les ciències és avaluada des de la seva funció en la vida europea com a tal.

Si ens fixem en el títol de la primera part de la *Krisis* -"la crisi de les ciències com a expressió de la crisi radical de la vida en la humanitat europea"- veiem que se'ns diu explícitament dues coses: que la crisi de les ciències és una expressió, un símptoma de la malaltia, no la malaltia mateixa; i que allò que pròpiament es troba en crisi és la vida de la humanitat europea. Per això haurem d'examinar les característiques essencials de la vida de la humanitat europea per poder entendre en què pot consistir la seva crisi i també per poder entendre millor en quin sentit la situació de les ciències n'és una expressió.

³⁷ Pel que fa a la significació del terme "vida" en aquest context, pot valer la mateixa definició que dóna Husserl en la conferència de Viena: "La paraula *vida* no té aquí un sentit fisiològic, significa vida que actua conforme a fins, que crea formes espirituals: vida creadora de cultura, en el sentit més ampli, en una unitat històrica", *Krisis*, 315.

3. *Die geistige Gestalt Europas: la filosofia*

Tot i acceptant, tal com diu Enzo Paci³⁸, que la conferència de Viena, encara que ha esdevingut el text més conegut de la *Krisis*, no és pas ni el més clar ni el fonamental, pensem que a l'hora d'examinar no només l'origen de la crisi de les ciències sinó allò que Husserl entèn per *crisi de la humanitat europea*, aquest text ens ofereix un marc general força orientador i, per això, l'utilitzarem com a complement de la introducció pròpia de la *Krisis*, que és la primera part de l'obra. Fonamentalment, ens ajudarà a caracteritzar la base des de la qual es pot parlar de "crisi europea" o, en particular, de "crisi de les ciències". Base que no és altra cosa que la *forma espiritual d'Europa*.

Si ens aturem a pensar-ho, veurem que el concepte d'Europa ens va operativament bé fins al moment que volem precisar-lo. *Què és Europa?* Segurament ens és més fàcil dir, primer, allò que no és: no és una simple delimitació geogràfica (més aviat pensem amb Husserl que una tal delimitació no és possible), ni una unitat política o econòmica. Però, tanmateix, tampoc és un concepte buit. Europa és primordialment una *cultura*, una manera de viure. I això es fa prou palès si considerem el contrast d'Europa amb altres grans formacions culturals com poden ser l'Índia o la Xina. Des d'aquesta perspectiva es pot entendre, per exemple, el perquè els Estats Units d'Amèrica poden considerar-se inclosos dins la cultura europea i no ho poden ser els esquimals.

Encara roman, però, la pregunta sobre l'essència europea. Ara, això

³⁸ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. a México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 158.

sí, sota una nova forma: quina és l'especificitat de la cultura europea? Husserl parla d'Europa com *la cultura filosòfica*, la cultura capaç de la filosofia. Així, l'origen d'Europa coincideix amb l'origen de la filosofia a Tales i, més explícitament, de la seva maduració a Sòcrates i a Plató. Resulta, doncs, que en parlar de la idea de la filosofia a Sòcrates i a Plató, hem estat parlant alhora de l'origen d'Europa. "L'Europa espiritual té un lloc de naixement (...), és la nació de la Grècia Antiga als segles VII i VI a. C. És allà que sorgeix en una sèrie d'homes una *nova actitud* (*neuartige Einstellung*) envers el món circumdant. I, en conseqüència, apareix una espècie completament nova de formacions espirituals, que esdevé ben aviat un determinat sistema cultural; els grecs el denominaren 'filosofia'"³⁹.

3.1. LES CARACTERÍSTIQUES ESSENCIALS DE LA FILOSOFIA COM A FORMA CULTURAL

Desenvolupant i ampliant allò que ja ha estat apuntat en el capítol anterior sobre aquest tema, intentarem ara veure els trets essencials d'aquesta nova forma cultural que és la filosofia⁴⁰. Estretament relacionats entre ells comentarem els següents: a/ l'actitud teòrica; b/ l'actitud crítica; c/ el mètode idealitzant; d/ la tensió vers l'infinit.

a/ L'actitud teòrica

³⁹ *Krisis*, 321.

⁴⁰ El nostre comentari s'orienta i segueix el mateix ordre que el de TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 150-162.

En les primeres manifestacions "filosòfiques", la pretensió més palesa és la de la *universalitat*. Es vol aconseguir un coneixement de la totalitat, de tot allò que és. Posteriorment, això donarà lloc a una colla de ciències particulars que s'ocupen de determinades regions de l'ésser; totes aquestes ciències són, però, branques de la filosofia. Ara bé, la pretensió de coneixement universal no és pas exclusiva de la filosofia com a quelcom nou que neix a Grècia. També es dona en d'altres pobles i en d'altres cultures. Només cal que recordem d'una manera general la figura del savi de la tribu; es tracta de la persona que té un saber sobre el conjunt de les coses que afecten la vida de la comunitat. Husserl defineix la distinció assenyalant que la universalitat filosòfica és la universalitat de la *teoria*: "Però només entre els grecs trobem un interès vital universal ('cosmològic') sota la forma essencialment nova d'una actitud purament 'teòrica'"⁴¹.

La fenomenologia és, en molt bona part, estudi de les actituds i, en especial de la distinció entre l'actitud natural i l'actitud reflexiva, teòrica o filosòfica. La caracterització d'aquesta segona actitud s'ha de fer en contrast amb la primera, l'actitud natural, que en la vida ja sempre es dona en primer lloc, és l'*actitud originària*, i és el nivell a partir del qual es pot procedir a un canvi d'orientació, a una nova actitud.

Husserl explica que cada actitud implica una determinada historicitat. En què consisteix l'actitud natural i la corresponent "primera historicitat"? L'actitud natural és una manera de viure en què hom està guiat sempre pels interessos bàsics que hom té com a ésser viu i com a ésser nascut en una família i en una determinada comunitat, amb les necessitats i les obligacions que això comporta, com per exemple, en relació

⁴¹ *Krisis*, 326.

a l'autoconservació, a l'ordre social, a la continuïtat de l'espècie i de la comunitat, etc. En aquesta actitud es viu ingènuament tenint com a un marc general de referència l'horitzó del món, sense, però, prendre'l com a tema de reflexió, sense enfocar-lo temàticament: "la vida natural es caracteritza com a viure ingenu directament orientat vers el món, un món que, com a horitzó universal, es troba en certa manera sempre present a la consciència, però que no és enfocat temàticament"⁴². Ja pel poc que hem dit es pot deduir que l'actitud natural no serà mai quelcom que pugui ser abandonat completament en la vida humana. L'actitud natural romandrà com a tal en la major part del temps de la vida dels homes. Més enllà de les reorientacions que puguin portar-se a terme, el retorn a la vida natural és del tot indispensable des del moment en què, de bell antuvi, hom ha de viure. Una nova actitud podrà mantenir-se en parèntesis de temps oberts en la vida natural. Això, tanmateix, no vol dir que necessàriament la nova actitud hagi de ser secundària en tots els aspectes; explicarem tot seguit què volem dir amb això. L'actitud natural es pot anomenar una *actitud pràctica*; els objectius que en ella es pretenen són fins de la praxis humana, estan encaminats a satisfer les necessitats bàsiques, la pròpia seguretat en el present i en el futur; estan encaminats, en definitiva, a mantenir la vida, individual i col·lectiva. En aquest sentit, les activitats professionals, tot i essent, des d'un cert punt de vista "noves actituds", s'han de considerar com unes activitats subordinades als fins de l'actitud natural i, per tant, actituds així mateix pràctiques⁴³. En contrast, Husserl parla d'una actitud ben distinta: l'*actitud teòrica*: "L'actitud teòrica, si bé també és una actitud professional, és totalment no pràctica. Es fonamenta en una epojé

⁴² *Krisis*, 327.

⁴³ *Krisis*, 328.

voluntària de tota praxis natural i, per tant, també de tota praxis de grau superior que, en l'àmbit de la seva vida professional, serveixi a la naturalitat"⁴⁴.

Arribem d'aquesta manera a un eix central de la reflexió husserliana de la crisi europea: el de la relació teoria-pràctica. Indicarem les variants que Husserl proposa aquí, en el text de la conferència de Viena, per tal de veure les diferències i, alhora, aclarir una mica més en què consisteix l'actitud teòrica. A partir de l'actitud pràctico-natural i a partir de l'actitud teòrica, s'han d'explicar: *l'actitud pràctico-universal* (o, en particular, *religioso-mítica*); una determinada *síntesi teoria-pràctica* (que serà la que caracteritzarà la vida europea); una determinada *subordinació de la teoria a la pràctica* (que constituirà la *tècnica moderna*).

Ja hem dit més amunt que la pretensió d'un saber universal no és pròpia només de la filosofia (europea). També és comuna a les "filosofies" orientals, o a les antigues concepcions mítico-religioses. "L'actitud mítico-religiosa -diu Husserl- consisteix que el món com a totalitat esdevé temàtic, pràcticament temàtic"⁴⁵. És a dir, el saber sobre la globalitat del món, incloses d'una manera preeminent les potències "divines", la dimensió del sobrehumà, és un saber interessat pràcticament, dirigit a interessos pràctics. Sovint, en aquest tipus de cultures, es reconeix en figures mítico-divines la capacitat per dictaminar el destí humà. Per això aquest saber s'inflexiona -és la seva essencial finalitat- en unes ofrenes i en uns ritus religiosos encaminats a conciliar-se amb les forces divines. En cada cas, són els representants de la religiositat de la comunitat els encarregats d'aconseguir, mantenir i transmetre aquest saber, i

⁴⁴ *Krisis*, 328.

⁴⁵ *Krisis*, 330, la cursiva és nostra.

reconvertir-lo en pràctica religiosa. Així doncs, s'entén el perquè la universalitat d'aquest saber és la universalitat d'una actitud pràctica: "tot aquest saber especulatiu té el fi de servir a l'home en els seus fins humans, perquè pugui organitzar la seva vida mundana de la manera més feliç possible, perquè pugui resguardar-la de malalties, de qualsevol fatalitat, de la misèria i de la mort"⁴⁶.

Les "filosofies" -i en aquests casos millor ja no utilitzar aquest nom- de l'Índia, de Babilònia, d'Egipte, de la Xina, etc., tenen com a base l'actitud pràctico-universal. Aquest és el criteri que serveix a Husserl per distingir-les de la *filosofia* europea, de la ciència europea que neix a Grècia, i que té com a base una altra actitud: l'actitud teòrica.

L'actitud teòrica és una actitud deslligada en ella mateixa d'interessos pràctics. Es tracta d'aquella actitud, extraordinària en el sentit propi del mot, que els grecs anomenaren admiració, astorament. Aquesta sorgia d'una curiositat per conèixer, més enllà de necessitats quotidianes. Es vol saber per saber, la finalitat està en el saber mateix⁴⁷. "L'home esdevé espectador desinteressat, contemplador del món, esdevé filòsof"⁴⁸.

Ara bé, l'aparició de l'actitud teòrica no suposarà una separació

⁴⁶ *Krisis*, 331.

⁴⁷ La caracterització que fa Husserl de la "teoria" s'ajusta, comprensiblement, a la clàssica distinció aristotèlica entre saber teòric, saber pràctic i saber 'poiètic'. En relació a la teoria Aristòtil escriu: "I que (la filosofia) no és una ciència pràctica ho demostra l'exemple dels primers filòsofs, ja que llavors, com ara, fou l'admiració allò que va conduir els homes a filosofar (...) Els filòsofs persegueixen el saber mateix, moguts per l'afany de conèixer i no per cap fi utilitari." *Metafísica*, I, cap. 2, 982. És també molt recomenable llegir un excel·lent escrit on Aristòtil parla de la vida contemplativa, la vida de l'esperit com a quelcom de diví: *Ètica Nicomàquea*, X, cap. 7.

⁴⁸ *Krisis*, 331.

definitiva entre la "vida teòrica" i la "vida pràctica". En la mesura que l'actitud teòrica agafa vigència en el si d'una comunitat i va posant els fonaments d'una cultura filosòfica, tindrà lloc un canvi de la vida pràctica. És a dir, l'actitud teòrica mateixa i els seus fruits repercutiran en la vida pràctica de la comunitat i la transformaran essencialment. Husserl parla d'una *síntesi de la universalitat teòrica i dels interessos universals de la praxi*. L'actitud natural i els interessos als quals serveix no poden mai ser substituïts completament (aleshores deixariem de ser allò que som), però en el cas d'una cultura filosòfica, la teoria té, per dir-ho d'alguna manera, la *direcció* de la vida global de la comunitat i fa que molts aspectes de la vida pràctica estiguin guiats per la llum de la teoria. És a partir d'aquí que cal explicar, també, l'afany de renovació política de la major part dels primers filòsofs: "ells volien que la filosofia pogués utilitzar-se per la pràctica, però no que estigués sotmesa a la pràctica"⁴⁹.

Hi ha una altra manera de plantejar la relació teoria-pràctica, distinta de la que acabem de veure, i que consisteix precisament a *subordinar* la teoria als fins pràctics de la vida natural. Es tracta d'una utilització dels coneixements teòrics en allò que anomenem *tècniques*. Aquí, la teoria no té per finalitat ella mateixa, sinó produir mitjans per aconseguir millor els fins pràctics de la vida natural. La teoria es posa al servei de la pràctica. Es pot dir que és una mena de retorn a l'actitud natural. Posar atenció en aquesta caracterització de la tècnica és primordial per entendre com, una expressió de la crisi europea, pot formular-se dient que la ciència ha esdevingut una tècnica teòrica⁵⁰.

⁴⁹ TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 151-152.

⁵⁰ En l'apartat anterior ja hem vist com la reflexió husserliana determinava la ciència actual com a tècnica teòrica. Després d'aquest aclariment que acabem de fer, el sentit d'aquella determinació i les seves conseqüències en relació al significat d'una cultura filosòfica podran ser

Després d'aquest parèntesi per explicar en quina determinada relació teoria-pràctica consisteix la tècnica, retornem al comentari de la significació global que pot tenir el naixement de la teoria pura en una societat (en el cas que arrel·li i progressivament n'agafi el domini). La renovació política és, de fet, expressió de la voluntat de crear una "nova humanitat". A l'aparició de la filosofia acompanya ben aviat la voluntat de portar a terme una transformació decisiva de la vida humana, de conduir la humanitat a una humanitat més autèntica. "Això passa en la forma d'una praxi nova, la de la crítica universal de tota vida i de tots els fins vitals, de totes les formacions i sistemes culturals ja sorgits en la vida de la humanitat i, per consegüent, també en la forma d'una crítica de la humanitat mateixa i dels valors que la guien expressament o implícita; i, encara més, en una praxi que tendeix a elevar la humanitat mitjançant la raó científica universal, seguint les normes de veritat de tot tipus, i a transformar-la en una humanitat radicalment nova, capacitada per a una responsabilitat absoluta de si mateixa, sobre la base de coneixements teòrics absoluts"⁵¹.

b/ L'actitud crítica

Amb aquest text enllacem amb una actitud que acompanya necessàriament l'actitud teòrica -si hom vol, es pot considerar que n'és un aspecte- i que és l'*actitud crítica*. La teoria pura pretén aconseguir la claredat, la plena claredat sobre allò a què es dirigeix. Això no és altra cosa que la mateixa idea de coneixement, sobretot quan aquest està deslligat de qualsevol dependència a la pràctica, a la tradició, a l'autoritat,... Ara bé, la pretensió de claredat implica la posició crítica de

més ben valorades.

⁵¹ *Krisis*, 329.

no acceptar res que no es vegi clarament, de no acceptar res que no pugui justificar-se, que no pugui fonamentar-se amb criteris racionals. És el moment que correspon a la interrogació, al dubte cartesià com a operació metòdica, a l'epojé husserliana. Històricament, és l'actitud inaugurada per l'escepticisme sofista. La legitimitat de l'escepticisme -s'afirma des del punt de vista husserlià, entre d'altres- és el fet de constituir un moment essencial de la teoria, el moment negatiu, el moment de la crítica; però la seva debilitat rau precisament a ignorar el moment positiu, el moment de recerca de la claredat allà on és.

La teoria comporta, doncs, una *crítica universal*. No hi ha res que se'n pugui excusar. La pròpia teoria ha de créixer mitjançant una autocrítica. En part, fou la manca d'aquesta autocrítica la que impedí que les especulacions mítico-religioses constituïssin una teoria. La crítica s'estén a tot el llegat tradicional i a tots els sistemes teòrics contemporanis. Husserl subratlla molt en especial la summa importància de l'actitud crítica: "Allò que és el més essencial de l'actitud teòrica de l'home que filosofa és la universalitat pròpia del comportament crític, la decisió de no acceptar, sense posar-la en qüestió, cap opinió que ens vingui donada, cap tradició, i preguntar, davant de l'univers tradicionalment donat, per la veritat en si, per la idealitat"⁵². És clar que això no suposa un rebuig total de tot allò que sigui tradicional, sinó que hi ha la possibilitat que passi, per dir-ho així, el sedàs de la crítica. En tot cas, però, allò que en surti haurà agafat una forma distinta. És a dir: "o bé allò tradicionalment vàlid es rebutja plenament, o el seu contingut es reprèn a un nivell filosòfic i, d'aquest mode, es reformula dins de l'esperit de la idealitat de

⁵² *Krisis*, 333.

la filosofia"⁵³. Husserl posa l'exemple del pas de la referència als déus, a la noció de Déu. En la cultura mítica no es qüestiona en absolut l'ésser dels déus -en plural-, el paper dels quals en relació a la vida dels homes ja ha estat rebut per la tradició. Examinada la noció de déu en l'àmbit de la teoria es descobreix que el singular és essencial⁵⁴. La idealització filosòfica plantejarà la possible integració en aquest singular del logos absolut. En tot cas es tracta d'un procés on es comencen a posar qüestions de tipus ontològic i epistemològic que, en el món mític, mai no s'hi haurien posat.

La teoria i, en particular, l'actitud crítica, és el fonament de l'autonomia i de la llibertat humanes, no només a nivell teòric sinó també a nivell pràctic. Des que prevalgui la teoria, tots els principis de la conducta individual i col·lectiva hauran d'haver passat per la crítica, seran principis propis de la raó humana, aquesta serà llur justificació, i no pas la tradició o l'autoritat com a tals. La filosofia dona pas a una humanitat racional, i una *humanitat racional és una humanitat lliure*⁵⁵. La claredat de la raó, l'evidència, és la base de la llibertat. Diguem complementàriament que essent la fenomenologia una forta represa d'aquest criteri, permetrà poder ser qualificada oportunament, per E. Lévinas, com una *filosofia de la llibertat*⁵⁶.

⁵³ *Krisis*, 335.

⁵⁴ *Krisis*, 335.

⁵⁵ L'existència humana nascuda a la llibertat no és de cap manera una existència més "fàcil", més "calorosa". Amb la llibertat hi ha les possibilitats més elevades de la humanitat però alhora el risc, la dificultat i a voltes la desesperació. Tot això ho veurem en parlar de Patočka.

⁵⁶ LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949); París, J. Vrin, 3a.ed. 1982, p. 42-52.

c/ El mètode idealitzant

Comentem ara un altre tret essencial de la cultura filosòfica, el tercer, que permet qualificar-la de *cultura d'idees*. L'especificitat de la teoria i de la crítica com a coneixement obre un àmbit nou d'objectivitat: és l'àmbit de la *idealitat*. Husserl ho formula així: "allò que produeix l'activitat científica no és quelcom real, sinó quelcom ideal"⁵⁷. El criteri imposat per la crítica universal fa que la claredat, la justificació estable de les afirmacions, la veritat en si de les coses, no es trobi en el domini de l'"empíria", sinó en el domini de la idealitat. Per això, la temporalitat de les adquisicions científiques és distinta de la temporalitat dels productes de la major part de les altres activitats professionals humanes. Aquests últims tenen una existència passatgera, mentre que les primeres no es desgasten, perduren.

El procés d'idealització té una bona exemplificació en la formació, a Grècia, de conceptes matemàtics exactes⁵⁸. El primer concepte clau és el d'"igualtat exacta", el d'"identitat". Ja no es tracta de la vaguetat dels conceptes "més gran que" o "més petit que", que s'apliquen als objectes de l'experiència empírica, sinó de la relació d'"identitat absoluta", que només podrà aplicar-se a objectes ideals, i que ella mateixa és fruit d'un procés d'idealització a partir del món de l'experiència. La identitat aconseguida no té ja les imperfeccions de les "coses iguals" de l'experiència; és una identitat permanent, la qual cosa suposa la possibilitat de ser reconsiderada tantes vegades com es vulgui, i sempre la relació serà la

⁵⁷ *Krisis*, 323.

⁵⁸ Sobre aquest punt es pot consultar el primer dels textos afegits a la *Krisis*, que porta per títol: "Ciència de la realitat i idealització. La matematització de la naturalesa", *Krisis*, 279-293.

mateixa.

Aquest tipus d'objectivitat ofereix la possibilitat de construir sobre ell veritats apodíctiques; donada la permanència dels objectes ideals ben definits, les relacions que s'estableixin entre ells no estan sotmeses a la variabilitat del món empíric i, alhora, en la mesura que les relacions són establertes sobre objectes ideals no dependran de cap confirmació o invalidació per part de l'experiència. Tot al contrari, *la idealitat regeix l'experiència*. Però, com pot ser que les necessitats ideals esdevinguin alhora normes per l'experiència i lleis de la realitat?⁵⁹ Només cal adonar-se'n que, en l'obrar pràctic, la millora dels resultats creix en la mesura que els elements emprats s'acosten més a la identitat ideal que els correspon. Així, el límit ideal és model i norma. La filosofia socràtico-platònica és ja la consciència de la primacia de l'ideal: "l'idealisme platònic, gràcies a la descoberta, de la qual era ben conscient, de la 'idea' i de l'aproximació, va obrir la via al pensament lògic, a la ciència 'lògica', és a dir, a la ciència racional. Les idees s'agafaven com a models (*Urbilder*) dels quals tota singularitat participava més o menys 'idealment', als quals s'aproxima i realitza més o menys plenament; les pures veritats ideals, que es deriven de les idees, són considerades normes absolutes de totes les veritats empíriques"⁶⁰.

La primacia de la idealitat és, doncs, una altra de les característiques essencials d'Europa com a cultura filosòfica, que també es podrà denominar "racionalista" si així es defineix aquella primacia.

d/ La tensió vers l'infinit

⁵⁹ TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 157.

⁶⁰ *Krisis*, Abh. I, 291.

El procés d'idealització no té sostre, sempre es pot anar creant idealitats d'un grau més alt. "Ciència designa, doncs, la idea d'una infinitud de tasques, de les quals, en cada moment, una finitud ja està acomplerta i conservada amb validesa permanent"⁶¹. Sobre aquest punt se'ns presenta, tanmateix, una certa dificultat a l'hora d'interpretar el pensament husserlià. Els termes amb què s'expressa en la conferència de Viena són, en principi, contradictoris amb els que després utilitzarà al començament de la segona part de la *Krisis*. En aquest últim lloc, Husserl diu que l'Antiguitat no va arribar a concebre mai la possibilitat d'una tasca infinita⁶²; que això és justament la novetat de l'època moderna. Tot i que pugui semblar una solució fàcil, pensem que podem desfer aquesta dificultat considerant que l'obertura a l'infinit que es produeix a l'Antiguitat no es fa explícita ni conscient. Això és: l'Antiguitat ha obert veritablement la via de la infinitud des del moment que ha emprès el procés d'idealització. L'infinit és del domini de l'ideal. Però, de fet, no ha estat conscient de la infinitud que implica la idealitat. La geometria euclidiana, la teoria platònica de les idees, la lògica d'Aristòtil, totes elles comporten, en el seu camp, la convicció de quelcom acabat, de quelcom definitiu i ja clos. J. Derrida vindria a proposar una solució equivalent tot i precisant-la amb més cura⁶³. Segons la seva interpretació, l'autèntic descobriment de l'infinit ve donat pel procés d'idealització operat pels grecs, tot i que aquesta infinitud sigui confinada a l'interior d'un *sistema clos*. "Potser, doncs, cal distingir entre, d'una banda, la infinitització com

⁶¹ *Krisis*, Abh. III, 323.

⁶² *Krisis*, II, 19.

⁶³ Vid. HUSSERL, *L'origine de la géométrie*; París, P.U.F., 1962. L'excel·lent introducció de Derrida ocupa 171 pàgines. Ens hi referirem diverses vegades.

a acte fundador de la matemàtica, és a dir, com el descobriment de l'aprioritat matemàtica, possibilitat de matematització en general i, d'altra banda, les infinititzacions com a ampliacions dels sistemes apriòrics"⁶⁴. És a dir, els dos textos de Husserl aparentment contradictoris utilitzarien el qualificatiu d'"infinit" d'una manera diversa. A la conferència de Viena, aquest adjectiu acompanyaria l'aprioritat o idealització com a tal, mentre que a la *Krisis*, acompanyaria la *sistematicitat* apriòrica. És clar que la vertaderament fundacional i possibilitadora de l'altra és la primera infinitud; aquesta ja incloïa virtualment l'altra. Només calia prendre'n consciència: "La infinitud infinita de la revolució moderna pot, així, anunciar-se en la infinitud finita de la creació antiga. Prenent consciència d'allò que ells crearen, l'aprioritat matemàtica, els grecs no havien pres consciència de totes les potencialitats d'infinitud que hi estaven incloses, i, per tant, de la historicitat pura i infinita de les matemàtiques"⁶⁵.

És ben probable que en aquesta manera diversa de concebre la científicitat per part de l'Antiguitat i de la Modernitat, hagi estat decisiva la respectiva concepció d'un cosmos finit i perfecte d'una banda, i la concepció d'un món il·limitat de l'altra. Recordem que la idea husserliana de la ciència adoptarà la idea d'un sistema infinit forjada per la modernitat.

Un tema relacionat de prop amb l'obertura a l'infinit, és el de la idea de *veritat en si*: "la idea de la veritat, en el sentit de la ciència, contrasta amb la veritat de la vida pre-científica. La primera vol ser incondicional. En això hi ha una infinitud que dona a cada confirmació i a cada veritat fàctiques el caràcter d'una confirmació i veritat només relatives, d'una

⁶⁴ DERRIDA, pròleg a *L'origine de la géométrie*; p. 138.

⁶⁵ DERRIDA, pròleg a *L'origine de la géométrie*; p. 140.

mera aproximació, referida precisament a l'horitzó infinit, en què la veritat en si, per dir-ho així, es considera com un punt infinitament llunyà"⁶⁶. Dins de l'escletxa de la teoria, davant del panorama d'una diversitat de tradicions i d'opinions sobre les coses -diversitat accentuada si es consideren les distintes cultures i pobles- emergeix la pregunta per l'única veritat, independent de tota tradició, per la veritat en si. Aquesta pregunta implica, en efecte, la recerca més enllà del saber ja acabat d'una tradició. La teoria obre, en aquest sentit, una tasca infinita, contrastant amb la finitud de qualsevol tradició.

Tots aquests aspectes que hem vist com a essencials a la cultura filosòfica i d'altres que se'n deriven tenen potencialment la capacitat de provocar una revolució cultural, una revolució de la manera de ser de la humanitat, la cultura filosòfica és la cultura d'una *nova humanitat*.

3.2. EUROPA O EL CAMÍ VERS L'AUTÈNTICA HUMANITAT

El "camí vers" és el *telos espiritual d'Europa*. A la singularitat europea correspon la particularitat d'un telos que hem identificat amb la filosofia. I aquest telos és l'inici d'una nova època de la humanitat. Tot plegat està sintetitzat en aquestes ratlles del mateix Husserl que ens donen alhora el sentit del títol que hem posat a aquest paràgraf: "La forma espiritual d'Europa' (*Die geistige Gestalt Europas*) - què és això? És mostrar la idea filosòfica immanent a la història d'Europa (de l'Europa espiritual) o, el que ve a ser el mateix, la teleologia que li és immanent que, des del punt de vista de la humanitat universal en general, es fa conèixer com el

⁶⁶ *Krisis*, Abh. III, 324.

sorgiment i l'inici del desenvolupament d'una nova època de la humanitat, de l'època d'una humanitat que en endavant només vol viure i només pot viure en la lliure formació de la seva existència, de la seva vida històrica, a partir de les idees de la raó, a partir de tasques infinites"⁶⁷.

Així, doncs, es tracta d'una nova època de la humanitat, una humanitat racional. Però no és aquesta la definició de ser home? Si la "humanitat europea" és la humanitat racional, *pot considerar-se com una humanitat entre d'altres?* És molt important entendre bé què vol significar Husserl quan utilitza el concepte d'*humanitat*⁶⁸. Seria un error pensar que és un concepte general i diluït. Quan Husserl parla de la humanitat europea, de la humanitat grega o de la humanitat racional i de la seva història, està parlant de *la Humanitat i la Història* a diferència "d'altres humanitats i historicitats". Intentarem veure la justificació husserliana d'aquest privilegi.

És que cal negar el qualificatiu d'"humà" als pobles primitius i a les altres cultures? "La raó és un títol vast. Segons la bona i vella definició l'home és un vivent racional i, en aquest sentit ample, també el negre papú és home i no animal. (...) Però així com l'home, inclòs el negre papú, representa un nou grau en l'animalitat, també la raó filosòfica representa un nou grau de la humanitat i de la seva raó"⁶⁹.

Cal dir, evidentment, que també el primitiu és home. Però Husserl també deixa clar que la humanitat europea en tant que la humanitat de la raó filosòfica no és una humanitat entre d'altres. Un dels punts més

⁶⁷ *Krisis*, Abh. III, 319.

⁶⁸ Tal com encertadament subratlla GRANEL, G., *Traditionis traditio*, París, Gallimard, 1972, p. 77-80.

⁶⁹ *Krisis*, Abh. III, 337-338.

importants de contrast és el tema de la historicitat. Sovint Husserl afirma que la cultura filosòfica introdueix una nova historicitat. En el cas dels pobles primitius el contrast es pot revelar tot veient que ells pròpiament no tenen una autèntica historicitat. Això no vol dir que no tinguin consciència del passat o del futur, sinó que no la desenvolupen. La vida del primitiu es consumeix en el present; l'única finalitat és la conservació de la vida; és *mantenir el present*. La seva religió -ja ho hem apuntat anteriorment- està també al servei d'aquesta finalitat. El futur mai es pensa com el lloc de l'acompliment progressiu d'una fita llunyana; no hi ha una projecció que vagi més enllà de mantenir les necessitats del present o de millorar una situació present desfavorable. De fet, la consciència de futur és la simple consciència que la vida humana *dura*. Però per tal que hi hagi consciència històrica cal que la durada sigui subordinada a un ideal de perfecció, donant lloc a una unitat teleològica. Això, que no es troba en els pobles primitius, sí que emergeix amb el naixement de la filosofia. La humanitat europea té congènitament una entelèquia que regeix tot el seu desenvolupament, com una mena d'evolució vers un pol etern⁷⁰.

Però el privilegi d'Europa s'ha de justificar no només en relació als pobles primitius, sinó també en relació a totes les altres cultures contemporànies d'Europa. Es podrà veritablement justificar aquest privilegi?, no caldria tenir mala consciència davant d'aquesta pretensió de superioritat?, la diversitat cultural no suposa un cert relativisme?

Husserl està plenament convençut de la superioritat espiritual d'Europa i això no és qüestió d'un mer pressentiment, tot i que aquest hi sigui. La justificació del privilegi ha de venir donada per allò que ens fa

⁷⁰ *Krisis*, 320.

homes: per la raó, per la recta comprensió. Husserl diu -i això està confirmat pels fets- que *la singularitat europea* té quelcom que és motiu d'europèització, d'integració de formes de la cultura europea, per part d'altres cultures. Mentre que nosaltres (europeus) "si ens comprenem rectament (*wenn wir uns recht verstehen*) mai ens aindiarem"⁷¹. L'estructura espiritual d'Europa és una singularitat que permet a d'altres cultures europèitzar-se, i que ens impedeix a nosaltres, si ens comprenem rectament, deseuropeitzar-nos. "*Si ens comprenem rectament*", aquest és el nucli de la qüestió. És allò que hem anticipat: la comprensió és la base de la justificació del privilegi. Amb això queda, també, indicat el perill: hi ha la possibilitat d'una mala comprensió. Seria aquella que ens determinaria com una cultura entre cultures, com una història entre històries, com una *humanitat contingent*.

Comprendre'ns rectament és comprendre la superioritat de la raó. Comprendre la superioritat d'Europa és comprendre la seva superioritat com a cultura pròpiament racional. Anirà bé adonar-nos, per exemple, de la manca de reciprocitat en les relacions de comprensió entre la cultura europea i les altres: l'home europeu pot comprendre, des de la seva cultura -i, certament, amb unes determinades limitacions-, les creences del papú, però el papú no pot comprendre, des de la seva cultura, la cultura europea: només ho podrà fer europèitzant-se. Anirà bé adonar-nos que, en tot cas, som nosaltres qui fem les preguntes sobre el nivell de les cultures. Anirà bé adonar-nos que som nosaltres qui comparem les cultures i qui fem la història: "Però som nosaltres que, nascuts en la història, fem la història, som nosaltres, europeus, qui reconstruïm les altres humanitats i el seu contorn (nosaltres mateixos som una humanitat particular, en la nostra historicitat particular hem desenvolupat la ciència,

⁷¹ *Krisis*, 320.

la ciència històrica amb el seu mètode i, d'una manera general, la nostra cultura). Podem fer altrament que interrogar-nos nosaltres mateixos a partir d'ella com a europeus i reconèixer la nostra pròpia essència com a tal i, tot seguit, la dels altres? No tenim en això un privilegi?"⁷²

La necessitat d'Europa rau en el fet de ser portadora d'una Idea, de la idea de la raó o de la filosofia. La necessitat d'Europa rau en el fet de ser l'acompliment del sentit de la humanitat com a humanitat racional.

En si mateixa Europa és el projecte que sorgeix de la reflexió de la raó sobre si mateixa, és el projecte de la raó conscient d'ella mateixa⁷³. Aquest és el seu privilegi: *només Europa porta el destí de l'esperit*⁷⁴.

Europa no és, doncs, un projecte contingent. No és ni una follia o una il·lusió de superioritat ni una patologia desafortunada. Husserl ja ha contestat definitivament a aquesta gran pregunta que ell mateix ha formulat: "La qüestió de saber si el Telos innat a la humanitat europea (*europäischen Menschentum*) amb el naixement de la filosofia grega, i que consisteix a ser una humanitat fundada sobre la raó filosòfica i en la consciència de no poder ser altrament, en el moviment infinit de la raó latent a la raó manifesta (*von latenter zu offenbarer Vernunft*) i la

⁷² K III 3 (1934), p.84-85. TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 218.

⁷³ Vid. SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*; Barcelona, Anthropos, 1987, p. 112-115.

⁷⁴ Vid. WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis*; París, Centre de Documentation Universitaire, 1958, p.19. L'autor assenyala, de passada, que sobre aquest tema la diferència entre Husserl i Hegel està en el fet que en Hegel l'esperit ha de passar per la Xina i per l'Índia abans d'encarnar-se a Europa; hi ha un valor de l'Índia i de la Xina en Hegel que sembla no ser a Husserl. Tanmateix nosaltresensem que tot i ser encertada aquesta observació, caldria avisar de l'heterogeneïtat semàntica de l'"esperit" als dos filòsofs.

tendència infinita a l'autonormació (*Selbstnormierung*) mitjançant aquesta veritat i autenticitat humana que és la seva, ha estat una mera follia històrico-fàctica, una adquisició casual d'una humanitat casual, perduda entre d'altres humanitats i historicitats diverses; o bé si, al contrari, allò que s'ha revelat per primera vegada en la humanitat grega és l'entelèquia que està essencialment continguda en la humanitat com a tal."⁷⁵

⁷⁵ *Krisis*, 13.

4. Crisi d'Europa, crisi de la modernitat filosòfica

4.1. EL NUS DE LA CRISI: L'ABSOLUTITZACIÓ DE L'OBJECTIVISME

Ara, després d'haver tractat de l'essència europea, de la teleologia de la història europea, sembla que es podrà entendre millor en què pot consistir la crisi. Com Husserl mateix diu, la crisi de l'existència europea no és un destí obscur o una fatalitat impenetrable⁷⁶, sinó que pot aclarir-se si hom ha determinat primerament què és allò que pot entrar en crisi.

Hem dit que la introducció natural a la temàtica husserliana de la crisi la constitueix una reflexió sobre la crisi de les ciències. També hem subratllat que aquesta només era una expressió d'una crisi més general i radical. Tant en la conferència de Viena com en la primera part de la *Krisis* -ho veurem en el següent apartat- Husserl desplaça la temàtica de les ciències a una problemàtica més ampla que té a veure amb la situació de la filosofia i que condiciona la significació de les ciències⁷⁷.

La pregunta inicial de la conferència de Viena consistia a demanar-se la raó per la qual les ciències de l'esperit no havien reïxit a oferir una medecina per les "malalties" de la vida cultural i espiritual. La vida europea està en crisi, per què les ciències de l'esperit no ofereixen cap

⁷⁶ *Krisis*, 347.

⁷⁷ Aquest lligam no és només propi de la *Krisis*. En la majoria dels casos on Husserl parla de la crisi de les ciències (com a *Ph.s.W.*, *F.t.L.*, *Ideen*,...) la relacina amb una crisi de la filosofia, amb la "confusa situació de la nostra filosofia" *F.t.L.*, *Einleitung*, p. 10.

remei efectiu? La resposta de Husserl és que les ciències de l'esperit es desenvolupen sota un prejudici de base que les desencamina totalment: el prejudici naturalista. Aquest prejudici, com ja hem vist en comentar *Ph.s.W.* i en determinar-lo com l'etern enemic de Husserl, s'explicita, en aquest cas, donant com a punt de partença que les ciències de l'esperit s'han de fonamentar en les ciències de la naturalesa, perquè el món de l'esperit és una prolongació de l'únic món físic.

D'aquesta manera, el naturalisme ha impedit que les ciències de l'esperit esdevinguessin "ciències autònomes" i es plantegessin la possibilitat d'una ciència de l'esperit universal i pura. *L'objectivisme configurat com a naturalisme* impedeix l'atenció a la subjectivitat, perquè l'oculta. La preocupació de Husserl per la psicologia ha anat, al llarg de la seva obra, en aquesta direcció. Les repetides contradiccions i "impassos" de la psicologia són deguts a un error de partida. La qüestió és que no es pot accedir a l'activitat originària a partir dels resultats d'aquesta activitat agafats com a dada absoluta i sense considerar-los, per tant, com a resultats d'una activitat. Des de l'objectivisme resta barrat el pas a la subjectivitat creadora de la mateixa ciència. Dit d'una altra manera: la urgent necessitat de dir significativament sobre la nostra vida espiritual no troba cap acompliment en les ciències de l'esperit desenvolupades a partir del naturalisme.

La tesi de Husserl és que això ha d'ésser invertit. Si se supera el punt de vista naturalista, aleshores la relació de dependència entre l'esperit i la naturalesa s'inverteix: *"L'esperit i només l'esperit és en si mateix i per si mateix ésser, només l'esperit és autònom i només a partir d'aquesta autonomia pot ser tractat de manera vertaderament racional,*

vertaderament i radical científica"⁷⁸. En canvi, la naturalesa depèn de l'esperit que l'explora. El punt de vista naturalista en psicologia fa estèril tot el seu desenvolupament. Mai serà una autèntica ciència de l'esperit. És necessària una ciència de l'esperit que superi l'objectivisme, i aquesta ciència és la *fenomenologia transcendental*, només ella serà una ciència universal i autònoma de l'esperit, només ella podrà donar compte de la subjectivitat i de la seva activitat creadora.

Repasat breument el plantejament de la conferència de Viena, ja podem formular la conclusió fonamental, que lliga amb la primera part de la *Krisis*. Per què les ciències de l'esperit no ofereixen una medecina (no donen claredat) als problemes de la vida espiritual? Perquè l'objectivisme les esterilitza de bell antuvi. Igualment, quan es parla de la crisi de les ciències en general, el problema de fons que es determina és l'*objectivisme en la forma de positivisme*.

Sí la raó filosòfica (la raó reflexiva, la raó conscient d'ella mateixa) és l'*eidos* europeu, la crisi europea podria interpretar-se com una crisi d'aquella raó, és a dir, com una crisi del racionalisme. La crisi seria la devallada de la raó filosòfica; una devallada implicada en la mateixa essència de la raó, com si fos una malaltia congènita.

Husserl s'afanya a desmentir aquesta interpretació. La crisi és només *el fracàs aparent del racionalisme*⁷⁹. El racionalisme com a tal no és la causa de la crisi; ho és una determinada *unilateralitat del racionalisme*, que hem anomenat objectivisme: "La causa del fracàs d'una cultura racional es troba no en l'essència del racionalisme, sinó només en la seva

⁷⁸ *Krisis*, 345.

⁷⁹ *Krisis*, 347.

exteriorització (Veräußerlichung), en la seva absorció en l'objectivisme' i en el 'naturalisme'"⁸⁰.

També cal observar que el mal no és l'objectivisme *tout court*, sinó el que diem a la capçalera d'aquest apartat: una absolutització de l'objectivisme. L'actitud objectivista és una mena de pas necessari en el camí de la raó: "pertany a l'essència de la raó que els filòsofs al començament només poden comprendre la seva tasca infinita en una unilateralitat absolutament necessària. En això no hi ha cap absurditat, cap error,..."⁸¹. La filosofia passa, doncs, per la ingenuïtat i la parcialitat de l'objectivisme (*eine naive Einseitigkeit*). La mirada teòrica s'absorbeix, en primer lloc, en el "món exterior", en la naturalesa concebuda com a món espàcio-temporal, com a àmbit de la corporeïtat física. Es podria examinar com l'objectivisme ha estat un motiu recurrent en la majoria de les filosofies, antigues i modernes, i com s'han donat en els "grans esperits" reaccions, elles mateixes no prou reeixides -a dir de Husserl.

Així, doncs, només si no som capaços de sortir d'aquesta unilateralitat, si agafem la parcialitat com a totalitat, només així fem de l'objectivisme un error perillós. Aquest és el nus de la crisi europea: *fer de l'objectivisme l'absolut, el punt de vista universal*.

El racionalisme gastat només en l'actitud objectivista "no és l'imperi de la raó, sinó la tirania d'una unilateralitat de la raó"⁸². Des d'aquest punt de vista l'obra de Husserl pot ser considerada com un esforç constant de superar aquesta unilateralitat.

⁸⁰ *Krisis*, 347.

⁸¹ *Krisis*, 338.

⁸² GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*; Madrid, Cincel, 1986, p. 104.

4.2. LA CONCEPCIÓ POSITIVISTA DE LES CIÈNCIES

D'on ve la promoció de l'objectivisme com a punt de vista universal? D'una tendència filosòfica o, millor, d'una tendència falsament filosòfica. En la segona meitat del segle XIX es va centrar en les ciències positives la clau del progrés i de la felicitat humana. La funció (el significat) de les ciències venia determinat pel que s'anomena *positivisme filosòfic*. Tal perspectiva fou recolzada per la *prosperity* de què gaudí Europa durant força temps. Però en el moment en què es produeix la primera gran tragèdia europea, la primera guerra mundial, es posa de manifest la impotència de les ciències positives per donar una explicació i sortides a la situació, per respondre als interrogants forts sobre l'existència humana. "En la desesparança de la nostra vida -així se sent dir- aquesta ciència no té res a dir-nos"⁸³. Cap sentit d'aquest nivell és possible a partir de les meres ciències de fets: "Meres ciències de fets (*Tatsachenwissenschaften*) fan mers homes de fets (*Tatsachenmenschen*)"⁸⁴. És clar que les ciències que només s'ocupen de fets no poden donar una orientació a l'home com a ésser lliure, ni un aclariment sobre l'existència humana, ni un sentit a la història,... Ja hem dit que les ciències de l'esperit no en són una excepció. Sota el model naturalista, fan abstracció de tot allò que fa referència a la racionalitat o irracionalitat dels fenòmens humans que estudien, s'abstenen de tota valoració; no s'atenen més que als fets, en aquest cas, als fets de l'àmbit de l'esperit.

⁸³ *Krisis*, 4.

⁸⁴ *Krisis*, 4.

La concepció positivista comporta, així, una reducció de la mateixa idea de veritat: la veritat és només la "veritat científica i objectiva". La crítica husserliana contra aquesta concepció vol ser molt radical posant de relleu la seva esterilitat -la seva misèria- de cara al sentit de l'existència humana: "La veritat científica, objectiva, és exclusivament la constatació d'allò que el món, tant el món físic com espiritual, és de fet. Però, ¿pot el món i l'existència humana en ell tenir veritablement un sentit si les ciències admeten com a vertader només allò que és constatable d'una manera objectiva, si la història només pot ensenyar-nos que totes les formes del món de l'esperit, totes les regles de vida, els ideals, les normes que en cada moment han donat una direcció als homes, es formen i després es desfan com a ones fugitives, que així ha sigut i serà sempre, que sempre la raó ha de transformar-se en un sense sentit, i tot el beneficiós en tragèdia? Podem amb això tranquil·litzar-nos, podem viure en aquest món on l'esdevenir històric no és sinó un continu encadenament d'esforços il·lusoris i d'amargues decepcions?"⁸⁵. És la *deseperació de la pura contingència*, perquè en els mers fets no hi ha cap necessitat.

L'*humanisme* de Husserl està bellament reflectit en aquestes paraules. La seva crítica al positivisme, abans que una crítica epistemològica, és una *crítica humanista*. Però el més important, allò que dóna el pes específic del plantejament husserlià, és que aquesta crítica humanista no és una concessió marginal, o una reflexió "poc estricta" feta ja al final de la seva vida. Tot al contrari, l'*humanisme* de Husserl, en el sentit que volem posar de relleu en el conjunt d'aquest treball, consisteix a ser ell mateix el *fonament de la filosofia i de les ciències*. Només a partir d'ell aquestes tenen sentit. Altrament, aquestes activitats de la cultura europea estan condemnades a ser cecs embats, a esdevenir un decebedor sense sentit

⁸⁵ *Krisis*, 4-5.

(*Unsinn*).

Ara ja podem afinar una mica més. La crisi de les ciències és una *crisi de la concepció positivista de les ciències*. La crisi de les ciències pel que fa a la seva significació vital, és la total incapacitat de la concepció positivista per donar una mica de llum a l'existència humana (en especial Husserl està apuntant contra la concepció de les ciències del neopositivisme, amb la seva limitació del discurs filosòfic a consideracions sintàctico-lingüístiques sobre el discurs científic). Mentre les ciències han estat orientades per la idea de la filosofia, han guardat el seu sentit, però quan han passat a ser considerades sota el paradigma positivista, l'han perdut. És així que la crisi de les ciències lliga essencialment amb la situació de la filosofia: l'autèntica idea de la filosofia ha sucumbit sota el positivisme. Husserl dirà en fórmules contundents que *el concepte positivista de ciència és un concepte residual (Restbegriff)*⁸⁶ i que *el positivisme decapita la filosofia*⁸⁷. En efecte, des del moment en què no s'admeten més que els "problemes de fets", tots els grans problemes relatius a la pròpia raó, com el problema del coneixement vertader, el del valor de la raó, el de l'acció bona –o acció segons la raó pràctica–, el del sentit de la història, el del sentit del món, el de la raó absoluta (Déu), etc., resten fora de l'àmbit de la "filosofia científica". Per dir-ho en forma paradoxal: els grans problemes de la filosofia resten fora de la filosofia.

La gravetat d'aquest plantejament es posa de relleu si hom considera la situació en què resta el subjecte racional. Paci parla de l'*alienació de l'home*. L'objectivisme és l'alienació de l'home en la mesura que és la

⁸⁶ *Krisis*, 6.

⁸⁷ *Krisis*, 7.

degradació del subjecte a objecte⁸⁸. En efecte, l'alienació no és altra cosa que la negació del propi ésser, i l'ésser de l'home és la seva subjectivitat. Des d'aquí, la interpretació de la crisi vital de les ciències consisteix a dir que en lloc d'estar al servei de l'home, del seu ésser, s'han convertit en instruments per naturalitzar l'home, per fer de l'home una cosa objectivada. D'aquest mal ús de les ciències s'ha pogut dir, erròniament, que manifestava una falla del racionalisme. Però allò que ha fallat no és el racionalisme; ha fallat un *mal ús de les ciències*, això és: el naturalisme que converteix l'home en objecte i cosa. Si aquest és el nucli de la crisi, s'entén que en la seva superació com a part positiva, Paci escrigui: "La crisi ha d'ésser combatuda restituint a l'home la seva subjectivitat, la seva intencionalitat racional i, per tant, el bon ús de les ciències. Per això, tota la crisi és interpretable com una lluita contra el naturalisme, entès com a ús alienant de les ciències, lluita que vol dir restituir a l'home el seu significat"⁸⁹.

De la mà d'aquesta alienació naturalista de l'home, caldria apuntar, també, un altre aspecte de la concepció positivista de la ciència. Es tracta de veure que aquesta concepció comporta una primacia de l'operatori i de l'eficàç sobre l'axiològic o el legítim de l'existència humana. Per això la crisi ho és també de l'orientació pràctica de l'home. El saber positivista tendeix a la tecnificació, i la tecnificació del saber és alhora una tecnificació de l'existència; suposa un cop fort a l'eticitat humana. De fons, allò que s'ha produït és un trencament d'aquella vital unitat de la teoria i de la pràctica que Husserl admirava en l'existència filosòfica de

⁸⁸ Cfr. PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 159.

⁸⁹ Ibid., p. 160.

l'home grec.

En tractar de copsar *els motius profunds*⁹⁰ d'aquesta situació Husserl prendrà com a punt de partença la refundació moderna de la idea de la filosofia.

4.3. DE LA REFUNDACIÓ MODERNA DE LA IDEA DE LA FILOSOFIA A LA CRISI ACTUAL

A partir d'una reflexió històrica (apartats 3-6 de la primera part de la *Krisis*) Husserl assajarà una aproximació introductòria al sentit de la història de la modernitat per tal d'aconseguir una comprensió de la situació contemporània de la cultura europea pel que fa a la seva part essencial: la filosofia ("el cervell d'Europa, del bon funcionament del qual depèn la seva vertadera salut espiritual"⁹¹).

Per la fundació originària de la modernitat filosòfica, Husserl utilitza més d'un cop el terme *Urstiftung*⁹², volent significar el naixement d'una nova configuració. És el mateix terme que utilitza quan parla del naixement de la filosofia a Grècia. En aquesta nova configuració, què es recupera de la humanitat antiga? Precisament això: una *manera d'existir, la forma filosòfica de l'existència humana*. I això consisteix -ja ho hem explicat detingudament més amunt- a viure segons la raó, a establir aquesta com la norma absoluta de la vida humana. Ara bé, el tret específic i relativa-

⁹⁰ *Krisis*, 5.

⁹¹ *Krisis*, Abh. III, 338.

⁹² *Krisis*, 10.

ment nou de la refundació moderna de la idea de la filosofia és la seva tematització de la idea d'universalitat o -com diu J.Wahl⁹³- de totalitat. "Les ciències en plural, totes les que encara s'han de fundar i totes les que ja estan establertes, no són més que branques dependents de l'única filosofia. En una audaç i fins i tot excessiva accentuació del sentit de la universalitat, que ja comença amb Descartes, aquesta nova filosofia pretén ni més ni menys que englobar en la *unitat d'un sistema teòric* i d'una forma rigorosament científica totes les qüestions significatives, mitjançant un mètode apodícticament evident i en un progrés infinit però endreçat de recerca"⁹⁴. Així, doncs, allò que caracteritza la modernitat filosòfica és un sentit molt fort de la universalitat. En tot cas, es tracta d'una autèntica refundació de la idea de la filosofia, d'una ciència que inclou el conjunt del saber racional tant sobre els problemes de fet com dels problemes de la raó. Una ciència que pretén aconseguir claredat sobre els grans problemes -els "problemes metafísics" i que surt amb plena confiança d'aconseguir-ho.

Des d'aquest moment fundacional, Husserl determinarà una sèrie de processos que ajudaran a comprendre l'esdevenir de la humanitat moderna fins a la situació actual. Els podem assenyalar abans de comentar-los:

- 1.-El temps de predomini de la força de l'ideal fundacional.
- 2.-L'esfondrada o el declivi de la fe en aquest ideal.
- 3.-La filosofia -o la pròpia raó- com a problema primer i decisiu.
- 4.-La crisi actual de la filosofia sota l'amenaça escèptica.

L'impuls de la refundació moderna de l'ideal de la filosofia mantingué la seva vigència fins al segle XVIII, que s'autoanomenà el "segle filosòfic",

⁹³ WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis* (1958); p. 9.

⁹⁴ *Krisis*, 6.

el "segle de les llums", i en el qual es vol portar la renovació filosòfica a tots els àmbits de la vida social. La confiança en la raó gesta una gran confiança en l'avenir de la humanitat. "Tenim un perdurable testimoni d'aquest esperit en el magnífic himne 'A la joia' de Schiller i de Beethoven"⁹⁵.

Però l'esperit modern no va poder mantenir aquest ideal -el d'una filosofia i un mètode universals que tenien les ciències particulars com a branques- amb tota la seva força. L'ocàs de la humanitat moderna és degut precisament a la pèrdua de fe en aquell gran ideal. En parlar dels motius d'aquesta caiguda, Husserl esmenta els que podrien ser motius externs. D'una banda l'escandalosa perseverança de la diversitat de sistemes filosòfics. Cada vegada costava més creure en la futura unificació. La diversitat i la incapacitat de conciliació és senyal d'estancament i no es compagina de cap manera amb la idea de ciència tal com ha estat fundada en la modernitat i tal com l'han aprofundit autors com Kant o el mateix Husserl. D'altra banda, aquesta diversitat i estancament de la metafísica contrastava clarament amb el progrés espectacular de les ciències positives. Aquestes no deixaven de conrear èxits tant en la teoria com en les aplicacions pràctiques, i per això es va promoure l'especialització de científics i el seu allunyament de la idea de filosofia universal que hauria de resoldre els grans problemes metafísics. Nogensmenys, segons Husserl, cal parlar encara d'un motiu intern que és el vertaderament essencial: *un obscur sentiment de fracàs* guanyava a la majoria de les vocacions filosòfiques. L'esforç per realitzar l'ideal de filosofia universal donava pas, d'aquesta manera, a l'esforç per *pensar la mateixa possibilitat* d'aquest ideal, la possibilitat de la

⁹⁵ *Krisis*, 8.

metafísica. La filosofia com a metafísica esdevé ella mateixa el problema⁹⁶. En d'altres termes: és la pròpia raó que esdevé el gran enigma; la que dóna sentit a tot allò que és, l'*episteme* clàssica, es posa en qüestió.

L'abast de la fallida de la metafísica com a part superior de la filosofia universal, serà, doncs, d'unes dimensions enormes. Més ben dit: aquesta fallida no és més que la manifestació d'una fallida radical i global de la base de la humanitat moderna. Podem observar com, pel que fa a les ciències positives, tot i semblar que en un començament restessin al marge del problema, es va revelant que elles també estan immerses en una crisi enigmàtica, no en relació al seu desenvolupament particular però sí en relació al seu *sentit*. "La crisi de la filosofia significa la crisi de totes les ciències modernes com a membres de la universalitat filosòfica, una crisi de primer latent però després cada vegada més manifesta, com a crisi de la mateixa humanitat europea en tota la significació de la seva vida cultural, de la seva completa 'existència' ('*Existenz*')"⁹⁷.

Després d'aquest plantejament, l'interès de Husserl -en els darrers apartats de la primera part de la *Krisis*- comença a dirigir-se a determinar les causes d'aquesta marxa de la filosofia moderna. Aquesta serà la tasca de la segona part de la *Krisis*. Està en joc, una vegada més, veure si Europa és portadora d'una *idea absoluta*⁹⁸ o és una humanitat contingent. És a dir, no es tracta d'un interès historiogràfic, sinó del sentit de la nostra existència com a europeus. Es tracta de trobar les claus de comprensió del nostre present -amençat per l'escepticisme i per la desesperació- i des d'aquesta comprensió realitzar un pas vers el *telos*

⁹⁶ *Krisis*, 9.

⁹⁷ *Krisis*, 10.

⁹⁸ *Krisis*, 13.

que ens constitueix, un pas vers el nostre vertader ésser (perquè l'ésser vertader és un fi ideal⁹⁹).

El nostre present coneix una profunda decadència. La reflexió històrica de la *Krisis* té com una de les consideracions bàsiques aquesta situació fàctica del present. La fe en la filosofia universal és pràcticament inexistent, tal com es diagnostica, amb pesar, en la coneguda frase de Husserl: "La filosofia com a ciència, com a ciència seriosa, rigorosa, i àdhuc apodícticament rigorosa, aquest somni és acabat (*Der Traum ist ausgeträumt*)"¹⁰⁰. Aquestes paraules no són una capitulació del propi Husserl en relació al seu programa -com podria semblar si es treuen de context; amb elles Husserl vol caracteritzar la situació de la filosofia contemporània. A l'ideal de filosofia com a ciència estricta i universal succeeixen variants d'una certa "irracionalitat": la concepció artística de

⁹⁹ *Krisis*, 11.

¹⁰⁰ *Krisis*, Bl. XXVIII, p. 508. La idea de la filosofia com a ciència estricta i filosofia primera és la norma que acompanya tot el pensament de Husserl. Figurativament es pot dir, i ell mateix ho fa, que és el seu somni. És el somni que dóna sentit a la seva tasca. I és el seu somni perquè Husserl pensa haver-se quedat pràcticament sol amb ell. Sobre la interpretació d'aquest passatge hom pot consultar: GADAMER, H. G., *Die Phänomenologische Bewegung*; *Philosophische Rundschau*, 11 (1963) 1-45; BOEHM, R., *La phénoménologie de l'histoire*; *Revue Internationale de Philosophie*, 19 (1965) 55-73. Ambdós sostenen, de la mateixa manera que hem interpretat nosaltres, que Husserl, lluny d'abandonar el seu antic ideal, el defensa incondicionalment. També en aquesta línia s'ha de situar el comentari que es fa en el llibre recent de CARR, D., *Interpreting Husserl*; (*Phaenomenologica*, 106), Dordrecht, M. Nijhoff, 1987, p. 72. Carr indica la continuïtat de la *Krisis* amb el conjunt de l'obra anterior, i, especialment, amb el programa expressat a *Ph.s.W.*

Diversa, encara que no contraposada, és la interpretació de Landgrebe, segons la qual hi hauria un abandó per part de Husserl de l'ideal de ciència estricta; abandó que coincidiria amb l'intent de fonamentació històrica de la fenomenologia: "Però no es tracta -diu Landgrebe- d'una ruptura respecte dels plantejaments anteriors; més aviat, és la conseqüència del programa que busca la fonamentació última de la veritat filosòfica en l'"experiència absoluta"". LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*; Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1963; trad. cast. a Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 289 i s.

la filosofia, el misticisme, la filosofia de l'existència, les cosmovisions, i, en definitiva, l'escepticisme. L'abandó de l'ideal de racionalisme autèntic, deixa subsistir, com a contrapartida, espècies d'irracionalitat. Irracionalitat dels qui davant de la crisi vital de la falsa filosofia positivista i de les ciències s'aboquen a misticismes o a estranys voluntarismes, o dels qui es deixen portar totalment pel progrés de la tècnica.

Precisament en el mateix afegit de la *Krisis* on Husserl parla del somni de la filosofia rigorosa, s'apunta també una nova crítica a les cosmovisions, que s'adjunta a les expressades sobretot en el text de la *Ph.s.W.*. Husserl pensa que la cosmovisió està al nivell de la doxa i, tanmateix, pretèn substituir la filosofia científica i universal. Quin és el fonament d'una cosmovisió?, quantes n'existeixen com a possibles? Aquestes són les qüestions generals adreçades contra les cosmovisions en la seva pretensió de filosofies. Ara bé, allò nou que ara introdueix Husserl és l'observació que les cosmovisions no són només substituïts de la filosofia científica sinó també de la *religiositat tradicional*. A la filosofia científica i a la religiositat tradicional, que podien entrar en una relació de complementació, a causa del seu comú afany d'universalitat, segueixen en aquests temps desorientats, un poderós i creixent corrent que submergeix la humanitat europea tant en la increença religiosa com en una filosofia que renuncia a la científicitat¹⁰¹. La cosmovisió ve a ser una relació amb l'absolut basada en la forma del *pressentiment*; aquest és el fonament d'una religiositat i d'una cosmovisió "privada", que serveix d'orientació particular a les minories cultes dominants separades de la religiositat tradicional: "la cosmovisió és, doncs, essencialment una operació (*Leistung*) individual, una mena de fe religiosa personal, però que es diferencia de la religió tradicional, revelada, pel fet que no sosté

¹⁰¹ *Krisis*, Bl. XXVIII, 508.

cap pretensió d'una veritat incondicionada"¹⁰². És així que aquestes minories són expressió de la desfeta de la universalitat europea. La universalitat, fita ideal de la humanitat europea moderna, deixa pas a unes espècies particulars -i, per tant, falses- de filosofia i de religió, que serveixen als membres d'aquelles minories per "comprendre's entre ells i entretenir-se comunitàriament"¹⁰³. *De la universalitat a entreteniments particulars*, vet aquí una fórmula sintètica per expressar la decadència de la fundació moderna de la filosofia.

4.4. ELS FILÒSOFES DEL PRESENT DAVANT LA CRISI. EL PROJECTE HUSSERLIÀ

Els filòsofs del present ens trobem en una situació greument desesperada¹⁰⁴. Si la filosofia està encarregada de dirigir la humanitat europea, la seva crisi no és només una crisi d'ella i de les ciències, sinó també de la civilització sencera. Al cor de la crisi podem trobar, per exemple, una pèrdua de llibertat íntima i espiritual. Es podria pensar que ni tan sols la menció de l'himne de Schiller no és casual. "Avui -diu Husserl- no podem comprendre aquell himne sinó amb dolorosos sentiments"¹⁰⁵. La crisi que afecta el projecte racional és, alhora, una crisi de la fe i de l'esperança.

¹⁰² *Krisis*, Bl. XXVIII, 509.

¹⁰³ *Krisis*, Bl. XXVIII, 509.

¹⁰⁴ *Krisis*, Bl. XIII, 442.

¹⁰⁵ *Krisis*, 8.

Sigui quin sigui el grau de decadència d'una època, l'autèntic filosòf no pot renunciar mai a la seva vocació, més aviat, en tals casos, l'haurà d'afermar amb més radicalitat. "No podem abandonar la fe en la possibilitat de la filosofia com a tasca i, per tant, en la possibilitat d'un coneixement universal. Sabem que estem cridats a aquesta tasca en tant que filòsofs seriosos"¹⁰⁶. Aquest és el sentit de la vocació filosòfica.

I, ben lligat amb aquest sentit vocacional, hi ha la *comprensió de la responsabilitat de la filosofia*; la responsabilitat de comprendre que del fruit de la vocació depèn la marxa de la humanitat vers el seu propi ésser (*das wahre Sein der Menschheit*), vers la seva plenitud. "Som, doncs, -com podríem oblidar-ho?- en el nostre filosofar, *funcionaris de la humanitat (Funktionäre der Menschheit)*"¹⁰⁷.

Seguint, també, el plantejament que ja hem vist en el capítol anterior - i que acabarem de completar més endavant-, Husserl diu que la *reflexió històrica* té aquesta doble finalitat: d'una banda aclarir el nostre present, i, d'altra banda, recordar que "com a filòsofs som *hereus* del passat en tant a la missió que la paraula 'filosofia' indica"¹⁰⁸. I, essencialment, indica la pretensió d'un coneixement universal juntament amb la seva defensa enfront de l'escepticisme.

D'aquesta manera Husserl ha esbossat el projecte de la *Krisis*. Aquesta és, principalment, una *introducció a la fenomenologia transcendental*, això

¹⁰⁶ *Krisis*, 15.

¹⁰⁷ *Krisis*, 15. La idea de la *responsabilitat* ja la trobem en escrits de començaments dels anys vint. Cfr. Husserl, *Die Idee einer philosophischen Kultur; Deutsch-japanische Zeitschrift* (1923); Husserl, *Erneuerung; Kaizo* (1923); i en diversos apartats d'*Er.Ph.*

¹⁰⁸ *Krisis*, 16.

és: una introducció a la veritable filosofia universal. Així doncs, en aquest sentit, la *Krisis* guarda una perfecta unitat amb les obres anteriors de Husserl. No s'ha de buscar en ella cap trencament radical. Valgui com a mostra la mateixa observació que fa Biemel segons la qual es pot dir que les tres quartes parts de la *Krisis* estan dedicades al tema de la reducció; el tema que des de 1907 no ha deixat de ser el motiu central de la investigació fenomenològica¹⁰⁹.

Ara bé, dins d'aquesta unitat, podem demanar-nos quina és la particularitat de la darrera obra de Husserl. Segons el nostre parer, caldria veure el que podríem anomenar *la necessitat històrica de la fenomenologia*. No volem dir que això sigui una absoluta novetat, però sí que -a part de les lliçons d'*Er.Ph.*, que no varen ser publicades- és en la *Krisis* allà on la fonamentació històrica de la fenomenologia agafa un paper central.

Tenim, doncs, que la *Krisis* -o millor dit, la part de la *Krisis* que coneixem¹¹⁰- és una introducció a la fenomenologia transcendental feta a partir d'una reflexió històrica, reflexió que té com a punt de partença

¹⁰⁹ BIEMEL, Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl; a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 55.

¹¹⁰ Sabem que la *Krisis* és una obra inacabada. De fet, l'únic que fou publicat en vida de Husserl foren les dues primeres parts de l'obra, l'any 1937. La tercera no va arribar a ser publicada, i no està clar que sigui una part completa. Pel que fa a la discussió relativa a aquest punt, se'n pot veure una mostra consultant la introducció de Biemel a l'edició de la *Krisis*, on sosté la impleció d'aquesta tercera part, i l'article de BOSSERT, P. J., A common misunderstanding concerning Husserl's *Crisis* text; *Philosophy and Phenomenological Research*, 35 (1974), on es manté la tesi contrària.

A part d'això, i segons Fink -que en aquell temps era l'ajudant de Husserl- el projecte de la *Krisis* incloïa dues parts més. Vegi's l'escrit de Fink que ha sigut adjuntat a l'edició de la *Krisis* com a Bl. XXIX. p. 514-516.

la situació de crisi d'Europa com a cultura filosòfica. En d'altres termes, Husserl desenvolupa una *filosofia de la història* des d'on es determina la naturalesa de la *crisi europea* i des d'on es justifica la *necessitat de la fenomenologia transcendental* com a superació de la crisi i com a camí vers el *telos* d'Europa o, si es vol, vers l'autèntica humanitat.

Com es concreta aquest projecte? Primerament, determinant l'origen fonamental de la crisi, que es trobarà en la manca de radicalitat per part de la filosofia moderna, inaugurada per Descartes, a l'hora de reconèixer la subjectivitat transcendental. Determinant, també, el que podríem anomenar "orígens segons"¹¹¹. D'una banda, el naturalisme modern, com una absolutització de l'objectivisme antic, que és la causa de l'encobriment de la subjectivitat, de l'home com a subjecte racional i, en definitiva, de l'home com a home¹¹². D'altra banda, un altre origen derivat, consisteix en l'absolutització –o el fer un en si– d'una forma especial del constituït, en aquest cas, el món de la ciència físico-matemàtica. Això suposa un oblit del primer món viscut, de la *Lebenswelt*.

La finalitat de la reducció serà, així, recuperar d'una banda el món de la vida i d'altra banda el subjecte transcendental, ambdós essencialment lligats. Fins i tot podríem parlar corresponentment de dos nivells de la reducció. La reducció al món de la vida permet veure com el món de la ciència és constituït, i que, per tant, no és un absolut. És constituït per la subjectivitat transcendental a partir del món de la vida.

¹¹¹ Seguim, en aquesta distinció, TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 230.

¹¹² Per això dirà Paci que "la fenomenologia vol tornar a donar a l'home la seva pròpia 'subjectivitat'. (...) La fenomenologia és el descobriment d'allò que està cobert: és la revelació de la humanitat a si mateixa", PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast., p. 15.

La reducció al món de la vida es mostrarà mitjançant una anàlisi històrica; és aquesta la que ens farà retrobar el món de la vida darrera d'un fetitxisme, i ens portarà a la superació de la crisi de les ciències, car aquestes reben ara el seu sentit autèntic. Les ciències (de la naturalesa) no són la reconstrucció de l'absolut, sino producte de l'absolut que és la subjectivitat transcendental.

L'última reducció no és al món de la vida, sinó a la subjectivitat transcendental, a la pura subjectivitat. Món de la vida i Jo transcendental (món i jo) són, doncs, els dos temes claus. No hi ha aquí cap contradicció irresolta. L'estudi del món de la vida és, també, una manera de copsar la subjectivitat transcendental i, d'aquesta manera, l'estudi del món de la vida pot considerar-se una introducció a la fenomenologia transcendental.

En general, el plantejament de Husserl a la *Krisis* ens ve a indicar, per dir-ho ben sintèticament, que el problema de la crisi està en la raó mateixa, en el cor de la raó¹¹³. Per consegüent, la raó no pot salvar-se més que mitjançant el seu propi aprofundiment, per una presa de consciència radical. L'objectiu suprem és clar: *conduir l'home a l'autoconsciència; conduir la humanitat a la seva autocomprensió*.

¹¹³ Aquesta expressió és del títol del llibre de TROTIGNON, P., *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*; París, Fayard, 1986.

Capítol II

De la meditació sobre la modernitat a la *Lebenswelt*

1. Ciència moderna i *Lebenswelt*

La meditació històrico-crítica, portada a terme per Husserl, buscarà els elements fonamentals per aconseguir una plena comprensió de la crisi. El punt que li serveix d'origen de coordenades és -com ja hem apuntat- la fundació de la ciència moderna. És des d'aquí que es podrà anar aclarint l'origen de l'oposició entre l'objectivisme fisicalista i el subjectivisme transcendent¹. Però, abans de resseguir aquest procés, hi ha quelcom que cal estudiar ben detingudament -i que, a nosaltres, és allò que més ens interessa. Quin és el *sentit de la ciència moderna*? Quina és la seva decisiva novetat?

La resposta s'haurà de buscar en el paper que la matemàtica té en la idea moderna d'universalitat. Això no vol dir que la ciència inaugurada pels grecs ignorés el camp de la matemàtica i diverses possibilitats d'aplicació a esferes de l'experiència. Però només en la refundació moderna es "proposa a la matemàtica tasques *universals* d'un tipus *nou* per principi i desconegut pels antics"². És un índex d'aquest nou principi que les branques de la matemàtica s'obrin a horitzons infinits -quan fins llavors no havien conegut més que problemes i àmbits finits- i que, d'altra banda, sorgeixi la idea completament nova de la *ciència matemàtica* de la naturalesa³. Darrera d'aquesta gènesi hi ha la idea de la racionalitat de la totalitat del que existeix, és a dir, la idea de la racionalitat de la infinitud. Un univers infinit racional permet pensar en la ciència univer-

¹ Aquest és precisament el títol de la segona part de la *Krisis*.

² *Krisis*, 18.

³ *Krisis*, 20.

sal que l'haurà de descobrir. I es tracta fonamentalment d'una racionalitat matemàtica⁴. El primer nivell on això es vol portar a terme és el nivell de l'univers físic. La ciència natural passa a ser la nova ciència matemàtica de la naturalesa, que té Galileu com a exponent privilegiat. Per això Husserl dedica una atenció molt especial al plantejament d'aquest autor; que no és tant una atenció pròpiament historiogràfica per la figura de Galileu sinó més aviat per allò que representa⁵.

La pregunta pel sentit de la ciència moderna s'ha de reformular ara d'una manera més precisa: "*Quin és el sentit d'aquesta matematització de la naturalesa?*"⁶. Com a resposta a aquesta pregunta cal explicar allò que Husserl sintetitza dient que "*en la matematització galileana de la naturalesa, és aquesta mateixa la que és idealitzada sota la direcció de la nova matemàtica*"⁷.

La clau de volta de la ciència galileana està en la consideració que la matemàtica s'aplica perfectament en l'estudi de la naturalesa. Galileu entén que la matemàtica i, en particular la geometria pura, constitueixen el mètode de descobriment de l'ésser vertader del món, el qual seria, per tant, de naturalesa matemàtica. Aquesta obvietat és la que Husserl posa

⁴ Sobre les diverses teoritzacions de la racionalitat científico-matemàtica en el context de l'inici de la ciència moderna pot consultar-se el nostre treball, ESQUIROL, J.M., *Raó i fonament. Estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*; Barcelona, Publicaciones Promociones Universitarias, 1988, i bona part de la bibliografia allí esmentada.

⁵ "...he vinculat al seu nom (Galileu) totes aquestes consideracions (idealitzant i simplificant d'alguna manera la situació) encara que una anàlisi històrica més precisa hauria de reconèixer allò que Galileu, en els seus pensaments, deu als seus 'precursors'" *Krisis*, 58.

⁶ *Krisis*, 20.

⁷ *Krisis*, 20.

entre parèntesi. Endemés, hem de pensar que aital aplicació de la matemàtica a la naturalesa no era pas una cosa ja assumida de la manera que pot ser per a nosaltres, coneixedors d'una física-matemàtica constituïda i desenvolupada durant quatre segles; el que Galileu feia era quelcom ben nou, essent així que encara resulta més intrigant la pregunta husserliana per la possibilitat d'aquesta innovació.

Per arribar a copsar el sentit que pot tenir aital matematització de la naturalesa, Husserl procedirà a un estudi *històrico-fenomenològic* sobre l'origen de la *idealització* geomètrico-matemàtica. Es tracta d'un estudi o d'una reflexió històrico-fenomenològica perquè, com observa Paci⁸, determinar l'origen històric de la idealitat (científica), la base a partir de la qual va sorgir, és alhora remetre-la ara, en el present de la reflexió, a aquesta base (la *Lebenswelt*), que és *necessàriament* la seva base. També és important observar que la reflexió històrica, tal com l'entén Husserl, pot fer-nos conscients d'aspectes que en un determinat moment del passat romanien implícits i, per dir-ho així, amagats. Així, doncs, caldrà distingir entre el camí que nosaltres recorrem i el que va recórrer Galileu. En la nostra reconstrucció esdevindrem conscients d'intencionalitats que tot i que operaven en el pensament de Galileu, li passaven com a quelcom obvi i àdhuc inconscient⁹.

Recapitem breument el plantejament de Husserl. L'aclariment de la crisi implica un aclariment del que Husserl anomena objectivisme

⁸ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 20.

⁹ A partir del que ja hem vist en el capítol primer es pot comprendre bé com aquesta concepció husserliana de la reflexió històrica té com a rerafons essencial la idea de la teleologia del sentit. Una història de la ciència demana una reconsideració del sentit de la història en general; del sentit teleològic que constitueix la història.

fisicalista. Aquest segon punt requereix, per la seva banda, que s'examini la fundació de la moderna ciència de la naturalesa. El nucli d'aquesta fundació, exemplificada en la figura històrica de Galileu, és la matematització de la naturalesa. Per comprendre el sentit d'aquesta matematització, Husserl delimita el següent pla: primerament, examinar la manera en què es forma la geometria pura; segonament, examinar la manera com, en l'inici de la ciència moderna, s'aplica aquesta geometria a la naturalesa.

1.1. EL PROCÉS D'IDEALITZACIÓ. L'ORIGEN DE LA GEOMETRIA¹⁰.

Davant de quelcom que ja ens és donat, la fenomenologia es demana pel procés de la seva constitució. Davant de la geometria com a ciència d'"idealitats pures", que en Galileu ja trobem com a quelcom rebut en herència, la *Rückfrage* husserliana, la *qüestió retrospectiva*, pretén esbrinar l'origen (*Ursprung*) d'aquest àmbit d'idealitats.

La *Rückfrage* imposa, en aquest cas, retrocedir a l'experiència del món *pre-geomètric*, a l'experiència del món *pre-científic*, i fixar-nos en aquells aspectes que permetran copsar, després, el sentit de la idealització geomètrica.

En la *Umwelt*, en el món circumdant, tenim l'experiència de coses disposades segons un espai i un temps *inexactes*. Aquestes coses tenen

¹⁰ "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem" és el títol amb què E. Fink va publicar a la "Revue Internationale de Philosophie" l'any 1939, un manuscrit summament interessant de Husserl, que data de l'any 1936. Aquest escrit ha estat adjuntat a l'edició a Husserliana del text de la *Krisis* com a *Beilage III*, i hi farem algunes referències.

generalment la forma de *cossos* (la corporeïtat és una determinació, encara que no exhaustiva, de la "coseïtat"). Considerem l'experiència d'aquests *cossos* com a experiència primera. En ella no es pot dir que hi trobem formes geomètriques pures; allò davant del que ens trobem no són possibilitats geomètriques ideals: no són *cossos* purs, ni rectes pures, ni figures pures. Podem, certament, mitjançant la imaginació, procedir a una *variació* dels *cossos* de la nostra primera experiència, però els resultats així obtinguts no són encara les objectivitats geomètriques pures. Tindrem, això sí, coses més o menys rectes o més o menys circulars, però mai no s'aconseguirà la recta o el cercle perfectes. "La imaginació (*Phantasie*) només pot transformar formes sensibles en d'altres formes sensibles"¹¹. Amb tot, estem en un punt que, com assenyala Derrida¹², és força delicat. Per variació imaginativa, no es poden obtenir tipus morfològics exactes, però sí purs. Un exemple podria ser el "rodó", sobre el qual es construeix la idealitat geomètrica del "cercle". Cal veure que el tipus "rodó" és ja una certa idealitat, en la mesura que ja no es confon amb la diversitat de les formes que es donen en la percepció. Però aquesta idealitat és encara de l'ordre del sensible i no pot ser confosa amb la idealitat pròpiament geomètrica; és un pas previ a aquesta última.

Sembla que Husserl ve a distingir dues *activitats*, sovint agermanades i homògenes, que són etapes rellevants en la formació de la geometria. D'una banda l'ideal de perfecció de figures típiques i d'altra banda la perfecció de la mesura.

La praxi quotidiana, en el vessant tècnic, promou una progressiva perfecció en formes de l'experiència efectiva. Es voldrà aconseguir, per

¹¹ *Krisis*, 22.

¹² DERRIDA, pròleg a HUSSERL, *L'origine de la géométrie*; p. 132-136.

exemple, cossos cada vegada més rodons, cossos cada vegada més rectes o superfícies cada vegada més planes. És a dir, hom té obert al davant un horitzó de millorament pensable. Ara bé, amb tot això, "podem comprendre com a partir de la praxi del perfeccionament, en la lliure penetració en els horitzons d'un perfeccionament *pensable*, en el 'sempre de nou' (*immer wieder*), es delinien contínuament, *formes-límit* (*Limes-Gestalten*), vers les quals tendeix, com a un pol invariable i inaconseguible, cada sèrie de perfeccionaments"¹³. L'atenció a aquestes formes-límits determina ja al geòmetra: "En lloc d'una praxi real -que, sigui aquella activa, o bé la que reflexiona sobre les possibilitats empíriques, s'ocupa de cossos empírics reals i reals possibles- tenim ara una *praxi ideal* d'un 'pensament pur' que es manté exclusivament en el domini de les formes-límit pures"¹⁴.

L'altra activitat protogeomètrica és la mesura. La *Umwelt* se'ns presenta com un món canviant. És, radicalitzant-ho una mica, el flux heraclitià. Necessitats de la praxi quotidiana demanen sovint poder assenyalar en aquest flux punts fixos i paràmetres que permetin determinar on hi ha una cosa i on ja n'hi ha una altra. Una bona exemplificació és el cas de l'agrimensura: la mesura i la partició de camps. En la determinació de dos camps distints s'ha pogut utilitzar en un cas concret el curs d'un riu. Però resulta que amb el temps, un dels trams d'aquell riu que tenia forma de serp, s'ha tornat gairebé recte. El problema de l'agrimensor consistirà a trobar punts de vista independents i invariables. La pràctica de l'agrimensura, de l'arquitectura, del repartiment equitatiu, etc., fan, doncs, que la mesura pertanyi a tota cultura,

¹³ *Krisis*, 23.

¹⁴ *Krisis*, 23.

encara que amb graus diversos de perfeccionament. Aquesta gradualitat marca, també, el camí vers la geometria (que, literalment, significa mesurament de la terra). En el moment en què neix l'interès purament teòric aquella tècnica oferia ja una bona base per la idealització: "*l'art de la mesura empírica i la seva funció empírico-pràctica objectivant va ser idealitzada i es va convertir així en el mode de pensar purament geomètric*. L'art de la mesura esdevé d'aquesta manera precursor de la geometria universal i del seu "món" de pures formes-límit"¹⁵.

La geometria és, doncs, un salt qualitatiu fet, d'una banda, sobre la base de formes privilegiades obtingudes per variació imaginativa i, d'altra banda, sobre la mesura empírica. Es tracta d'aquell salt on es dona una idealització pròpia de la teoria. "La instauració de la geometria no ha pogut ser sinó un acte *filosòfic*"¹⁶. La idealització d'aquelles dues direccions dona lloc a un domini ideal de formes pures i a un mètode que, a partir de formes simples, pot obtenir totes les formes ideals concebibles. En aquest àmbit, es dona una identitat absoluta i una total exactitud, coses que mancaven en el regne de l'empíric; són aquestes les característiques fonamentals de l'*objectivitat ideal*. No cal insistir que el punt clau i més delicat és aquell salt qualitatiu. Allò que es pot afirmar és que la idealitat geomètrica ha pres la base o el suport de la idealitat morfològica o sensible, però que ella mateixa ja no depèn de la sensibilitat o de la imaginació. És autònoma en relació a les activitats que li han estat precursors. Hi ha una experiència precientífica que és punt de partida de la constitució de la ciència però que no n'explica el naixement. Fem un petit parèntesi per allargar aquest últim suggeriment. Pensem que de la

¹⁵ *Krisis*, 25.

¹⁶ DERRIDA pròleg a HUSSERL, *L'orgine de la géométrie*; p. 137.

temàtica husserliana sobre l'origen de la idealitat geomètrica no es tracta de deduir que Husserl fa derivar absolutament la *teoria* de la *tècnica* (de la praxi). Si bé és veritat que, en part, explica la gènesi de la primera a partir de la segona, la pregunta fonamental continua essent la que demana per la possibilitat que això sigui així. Què explica aquesta idealització tendint a un perfeccionament infinit vers una forma límit perfecta? És veritat, en efecte, que en un cert sentit es pot afirmar que "exigències de la praxi" determinen progressos teòrics, però això no treu que el tema fonamental a Husserl sigui el d'un excés de la teoria respecte a la necessitat pràctica. Què el possibilita? D'on ve? S'endevina el camí de la resposta: Hi ha una fundació originària (*Urstiftung*) en l'ésser de l'home que determina una teleologia de la teoria.

La idealització de què parla Husserl és la *creació* d'una idealitat. Per això és, en aquest sentit, anterior a la *Wesensschau*, que és la visió d'aital idealitat. La geometria ja constituïda és un domini d'idealitats que poden ser sempre represes; en contrast, cap fet pot ser mai repetit. Les idealitats geomètriques tenen, com a d'altres idealitats científiques, una existència supra-temporal¹⁷; són una adquisició definitiva, que s'utilitza sota la forma d'un *immer wieder* o d'un *und so weiter*.

Aquest privilegi o aquesta excel·lència dels objectes de la geometria i de la ciència en general, es pot explicar també observant que l'especificitat de llur objectivitat és, en definitiva, el paradigma de tota objectivitat. L'objectivitat de l'ésser ideal és, diguem-ho així, superior a la de l'objecte real o natural; la seva naturalesa fa que sigui totalment idèntic a si mateix i igual per a tota subjectivitat possible. No pot ser afectat ni per la perspectiva ni pel canvi, que el farien diferent per a

¹⁷ *Krisis*, Bl. III, 367-368.

subjectes diferents.

Especialment en el text de "L'origen de la Geometria"¹⁸ Husserl desenvolupa una densa reflexió sobre el que podríem anomenar la consolidació de l'objectivitat ideal. En aquesta consolidació hi té un paper essencial el *llenguatge*, primer l'oral i després l'escrit. En tota aquesta reflexió cal distingir bé entre la part essencial del llenguatge com a expressió de la idealitat i el seu vessant fàctic. Husserl planteja la qüestió bàsica d'aquesta manera: "¿com la idealitat geomètrica (així mateix que la de les altres ciències) passa del seu sorgiment originari intra-personal, en el qual ella es fa present en l'espai de la consciència de l'ànima del primer inventor, a la seva objectivitat ideal? Ja aquí podem respondre: per mitjà del llenguatge, que li proporciona, per dir-ho així, el seu cos lingüístic (*Sprachleib*)"¹⁹. Hom fa en aquest punt una important distinció entre el llenguatge oral i l'escrit. Si el llenguatge oral constitueix l'"objectivitat sincrònica", això és: el deslliurament de l'objecte de la subjectivitat individual però la seva dependència encara d'una comunicació intersubjectiva actual, l'escriptura asseguraria la tradicionalització absoluta de l'objecte, la seva objectivitat en relació a la subjectivitat transcendental universal²⁰, l'"objectivitat diacrònica".

D'aquestes consideracions sobre el llenguatge -que mereixerien un estudi particular i molt atent- només ens interessa de moment retenir això: Si el llenguatge té d'una banda una funció essencial en la constitució de l'objectivitat ideal, d'altra banda en ell es troba -i en especial en el llenguatge escrit- un dels perills més grans de l'activitat científico-

¹⁸ *Krisis*, Beilage III.

¹⁹ *Krisis*, Bl. III, 369.

²⁰ DERRIDA, Pròleg a HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, p. 83-84.

cultural. És el perill de l'*oblit*. La sedimentació²¹ aconseguida mitjançant el llenguatge ofereix la possibilitat de no ser reactivada, ofereix la possibilitat de la tecnificació i de l'encobriment del sentit originari de la idealitat constituïda i sedimentada. És el mateix tema de la crisi europea que pot i ha d'expressar-se d'aquesta manera: la patologia consisteix en la *passivitat* i en la manca de capacitat per a la *reactivació autèntica del sentit*. També s'entén des d'aquesta perspectiva el perquè dèiem que la tecnificació global de la ciència és la manifestació de la crisi; ho és perquè la tècnica, com a tal, és ja una passivitat en relació al sentit.

Sobre aquest punt, hi tornarem més àmpliament en encetar el tema de la *Lebenswelt*. Ara, després d'haver comentat el sòl previ i l'origen de la idealitat geomètrica, hem de veure de quina manera la geometria i la matemàtica en general són adoptades per la física galileana.

1.2. LA TECNIFICACIÓ DE LA MATEMÀTICA EN LA FÍSICA MODERNA

Ja prèviament a la innovació de la ciència moderna, el procés d'idealització geomètrico-matemàtica havia conegut un moviment en els dos sentits: d'una banda -com hem vist- la praxi tècnica de la vida quotidiana havia servit de punt de partida del procés d'idealització; però, d'altra banda, i com el revers de la mateixa moneda, les idealitats aconseguides varen esdevenir *un mitjà per la tècnica*. En particular, la geometria constituïda havia conegut una determinada aplicació pràctica, donant-se en el camp de l'astronomia la mostra més privilegiada.

²¹ Husserl mateix parla de sedimentació i de la corresponent necessitat de la reactivació. *Krisis*, Bl. III, 371 i s.

La idea fonamental de la física galileana és l'extensió a la totalitat de la naturalesa del mètode a priori de la matemàtica. El resultat esperat és la superació del relativisme propi de l'experiència empírica i la consecució d'una *veritat idèntica i no relativa*²².

És clar que aquesta aplicació universal de la matemàtica es trobarà amb serioses dificultats. La primera aplicació ja reixida s'ha donat en el camp de les estructures abstractes espàcio-temporals, això és: en una part del món de l'experiència. Però ara caldrà incloure sota aquest tractament aquella altra part, constituïda per les anomenades "qualitats sensibles" que, en principi, sembla escapar al domini de la mesura exacta.

Abans de replantejar la dificultat, Husserl introdueix des d'una perspectiva nova la manera de considerar l'aplicació de la matemàtica al món. Es podria dir que si amb tot el tema de la geometria hem vist la idealització de l'espai, ara Husserl parla de la idealització del moviment. Tot passa no segons una total arbitrarietat sinó seguint una certa tipicitat. En efecte, hom pot copsar en el món sensible una habitualitat o un *estil general*. No és costós determinar això com una causalitat universal, que és la que ens dóna el món "no només com una totalitat sinó com una *totalitat unitària (Alleinheit)*"²³. Sobre aquesta aprioritat de la causalitat universal –encara en el nivell precientífic– és possible formular hipòtesis i previsions. En aquest moment, la pregunta husserliana és com es pot passar d'aquesta "mera" causalitat universal a una explicació sistemàtica i global d'aital causalitat. O, en d'altres termes: com es pot passar a un coneixement científic de la causalitat i, per tant, del món com a totalitat unitària. Husserl indica que és justament aquí on la matemàtica se'ns

²² *Krisis*, 27.

²³ *Krisis*, 29.

presenta com a mestra²⁴. És aquesta la que possibilitarà el pas a un coneixement objectiu del món. Ara bé, aquest mestratge s'ha donat en primer lloc no en el conjunt de l'experiència del món sinó només en una part aconseguida per abstracció: la de les estructures espàcio-temporals. Com estendre el mestratge de la matemàtica a un coneixement del món, segons l'exigència moderna d'universalitat? És necessària una *matematització indirecta* de les qualitats sensibles. L'aportació de Galileu es concreta en aquest punt: pensar la possibilitat de reconduir el qualitatiu al matematitzable; "pensar que tot allò que es manifesta com a real en les qualitats sensibles específiques hauria de tenir el seu *index matemàtic* en els successos de l'esfera de la forma, concebuda òbviament com a ja idealitzada..."²⁵. La seva realització constitueix la física galileana en la seva tasca descobridora. Es tractava d'elaborar mètodes de mesura per aplicar-los a les dades de l'experiència sensible. Aquests mesuraments es donaven sempre com a oberts a un perfeccionament creixent; és, com diu Husserl, un "*Immer wieder*", un "sempre de nou" en l'aproximació de la mesura vers un pol inabastable²⁶. En funció d'aquestes mesures, hom construeix en el nivell ideal fórmules que subsumeixen els casos particulars de l'experiència; són fórmules que expressen connexions causals generals, són "lleis de la naturalesa"²⁷. S'arriba a un estadi on la possibilitat de la previsió en el camp de l'experiència empírica ve donada per les coordinacions d'idealitats matemàtiques. Husserl diu que per això es comprèn l'apassionat interès de l'investigador de la naturalesa per les

²⁴ *Krisis*, 30.

²⁵ *Krisis*, 35.

²⁶ *Krisis*, 40.

²⁷ *Krisis*, 40.

"fórmules", i també que hagi caigut en la temptació de copsar l'ésser de la pròpia naturalesa en el sentit de la fórmula²⁸.

La formalització dóna pas a una nova praxi en la qual es deixa de banda fins i tot el conjunt d'idealitzacions que li han servit de base. I aquí és on Husserl comença a insistir sobre el perill que roman implícit en aquesta pràctica. Per exemple: l'*arismetització de la geometria* condueix a un *buidament del seu sentit*. En general, l'*arismetització* (i les estructures algebraïques) facilita una independència d'allò amb què es treballa de la seva font originària de sentit. El nombre com a expressió d'una magnitud passa a ser tractat com un mer "nombre en general". En el càlcul aritmètic o algebraic el sentit originari del nombre com a mesura s'ha desplaçat a un mer "sentit simbòlic". En definitiva, l'evacuació de sentit consisteix que allò que estava fet per l'estudi del món sensible, allò que era mètode, agafa un valor propi i autònom, com si fos un en-si. Husserl entén que amb aquest procés s'acaba per convertir la ciència de la naturalesa en un *tècnica* i en un *art*. Transcrivim un passatge on Husserl sintetitza molt acuradament la seva argumentació: "En si mateix el pas d'una matemàtica lligada a la cosa (*sachhaltiger Mathematik*) a la seva logicització formal, i l'esdevenir autònom de la lògica formal ampliada a pura anàlisi o a teoria de la multiplicitat, és quelcom de completament *legítim* (*Rechtmässiges*) i, fins i tot, necessari; de la mateixa manera que la tecnificació amb la qual es perd en un pensament purament tècnic. Però, tot això pot i ha de constituir un mètode entès i practicat de manera *plenament conscient* (*vollbewusst*). Això passa només si es té cura d'evitar perillosos *desviaments de sentit* (*Sinnverschiebungen*), és a dir, a condició que el *sentit donat originàriament al mètode*, gràcies al qual aquest treu el seu sentit d'una operació pel coneixement del món, romanguí sempre

²⁸ *Krisis*, 43.

actualment disponible; encara més, que aquest mètode sigui deslliurat de tota *tradicionalitat ininterrogada* (*unbefragten Traditionalität*), tradicionalitat que ja en la creació de la nova idea i del nou mètode va introduir en el seu sentit moments de foscor"²⁹. El perill més gran no és pas la formalització ni la tecnificació que la pot acompanyar sinó l'*oblit* del sentit originari que li dóna la seva raó d'ésser o, dit d'una altra manera: el perill és la tradicionalització del mètode, entesa com la recepció passiva de quelcom ja constituït sense demanar-se pel com de la seva progressiva constitució i desenvolupament. La tecnificació, essent indispensable, cau en l'alienació si perd el significat de si mateixa i de la ciència per a l'home³⁰. En aquest passatge Husserl ens ha fet equivalents les que hauran de ser les categories centrals en el diagnòstic de la crisi: *oblit, manca de consciència, tradicionalització*.

Husserl ha introduït aquesta observació no només per referir-se al primer sòl (*Urboden*) del que ha partit la idealització que haurà de constituir el coneixement científic sinó que, en aquest cas ho ha fet, en particular, per indicar un determinat canvi important en el desenvolupament del mètode: el pas de la matemàtica "lligada encara a la cosa" a una matemàtica ja més formalitzada i tecnificada. Simplement volem subratllar que la *reflexió retrospectiva* (*Rückbesinnung*) no s'ha de fer només per recuperar el sòl originari sinó tot el sentit del procés, tot i que, comprensiblement, aquella primera recuperació és la més important i exemplar.

La desviació de sentit que, de resultes de la tradicionalització, es

²⁹ *Krisis*, 46-47.

³⁰ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 24.

pot donar en la física moderna com a ciència de la naturalesa, arriba àdhuc a trair el seu propi sentit com a coneixement del món. Encara més, (i aquest és el punt que ara ens toca examinar) el món de la idealitat pot arribar a substituir el món de la vida (*Lebenswelt*).

1.3. UNES NOTES INTRODUCTÒRIES SOBRE EL TEMA DE LA *LEBENSWELT*

Només l'estudi del conjunt de les referències de Husserl a la *Lebenswelt* o món de la vida³¹, en diversos moments i registres del seu discurs, en pot permetre una tematització satisfactòria. Tanmateix, per continuar ara el curs de la nostra reflexió, ens serà suficient indicar al respecte unes breus notes, que introduiran el tema i permetran que en els propers paràgrafs es vagi completant.

Més amunt ja hem dit que la *Krisis* no és una obra que trenqui amb les anteriors obres husserlianes. Ni tan sols el tema de la *Lebenswelt* és pròpiament un tema nou, sino que ve a correspondre amb allò que anteriorment havia anomenat *natürliche Welt* (món natural), *Erfahrungswelt* (món de l'experiència) i, fins i tot, es pot dir que, en un cert sentit, és un tema clau de *Ideen II*, on la *Lebenswelt* seria sinònim del *personalen Welt*³².

³¹ En la redacció del nostre treball anirem utilitzant (evidentment sense cap distinció) ambdues expressions: l'original i la traducció.

³² Valgui com a mostra aquest passatge fonamental de *Ideen II* que guarda una relació molt estreta amb algunes de les observacions que es fan a la *Krisis*: "Tanmateix, ens trobem constantment, com també el naturalista, fins i tot quan investiga la naturalesa, com a persones que viuen en el món personal, en el món de la vida", Husserl, *Ideen II*, p. 288.

De la relació de la *Krisis* amb *Ideen II* se n'ocupa extensament el llibre de GESSANI, A., *La crisi della cultura europea e la filosofia di*

Ara bé, compartim el judici de Walter Biemel³³ segons el qual caldria afirmar que malgrat que ja a partir de 1907 trobem al·lusions a la necessitat d'una anàlisi i d'una teoria del món de l'experiència, no és sinó amb *Formale und transzendente Logik* que apareixen els elements que conduiran de ple a la problemàtica de la *Lebenswelt*. En efecte, només en aquesta obra es planteja el pas decisiu consistent a remuntar-se de l'evidència predicativa a l'evidència no predicativa o pre-predicativa; s'identifica aquesta última amb l'experiència; i es parla del judici de l'experiència com del judici que es refereix a l'origen³⁴. La reflexió husserliana, amb la finalitat de fonamentar el "judici" i, en general, per poder comprendre el sentit de les ciències com a activitats humanes, s'ha trobat conduïda a una anàlisi del flux originari de la consciència, de la relació immediata del subjecte i del món. Es tracta de cercar l'apriori concret de la constitució de les idealitats científiques; apriori que vindrà a identificar-se com a *Lebenswelt*.

Així, doncs, ¿com apareix el món de la vida en el curs de la reflexió que, de la mà de Husserl, estem portant a terme sobre el procés d'idealització i sobre la configuració de la ciència moderna de la naturalesa? Apareix justament com el terreny des del qual el procés d'idealització és possible. L'experiència originària del món de la vida és una experiència que no comporta cap d'aquelles idealitzacions però que n'és el fonament necessari. El retorn que Husserl proposarà és "retorn

Husserl; Roma, Bulzoni, 1977.

³³ BIEMEL, W., Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad, cast. p. 60, nota 25.

³⁴ "...einer Theorie der evidenten Urteile (...) ist die genetische Rückführung der prädikativen Evidenzen auf die nichtprädikative Evidenz, die da Erfahrung heisst", *F.t.L.*, p. 217.

al món com a sòl universal de totes les experiències singulars, com a *món* de l'experiència predonat immediatament i abans de tota operació lògica"³⁵. El món de la vida és el món en el qual ja sempre vivim, segons la nostra manera d'ésser corporal; és el món de l'experiència immediata: no mediatitzada per idealitzacions. És el món de la immediatesa; d'allò que ens és donat en una "intuïció vertaderament empírica"³⁶.

Observem que en l'actitud natural el saber científic es posseeix com *allò que recordem que és enfront d'allò a on som*. En efecte, una vegada entrats en la cultura de la ciència moderna, hom pensa que allà on en principi vivim és una aparença, mentre que la "cosa vertadera" és la ciència de la física³⁷. Però sempre allò primer és l'experiència immediata, allò viscut com a essent "en persona". Adhuc l'astrònom dirà, en el llenguatge familiar: "el sol ha sortit", "el sol s'ha post", tot i que *sap* que és la terra la que es mou.

Amb aquestes notes ja podem entendre que la pregunta husserliana pel sentit de la ciència moderna es transcriurà en la pregunta de com queda la relació entre món de la ciència i món de la vida. Husserl vol canviar la manera com es tematitza en l'actitud natural i també en l'actitud científica la relació entre "els dos mons": el món de la ciència és el món vertader enfront del món de l'experiència immediata. La finalitat de la fenomenologia és, en aquest cas, *radicar* el món de la ciència objectiva en el món de la vida. Es vol posar de relleu que el moment de ruptura entre el món de la vida i el món de la ciència esdevé cec si el saber científic s'autointerpreta com a coneixement del vertader món enfront del món

³⁵ *E.U.*, p. 38.

³⁶ *Krisis*, 50.

³⁷ Cfr. *Ideen I*, par. 40.

primitiu donat en l'experiència, que resta així convertit en il·lusió, tot i essent l'àmbit on ja sempre ens movem. La fenomenologia, a diferència de l'actitud natural i de la científica, qüestiona l'obvietat de l'objectivitat científica; és una crítica d'aquesta obvietat.

1.4. L'ENCOBRIMENT DE LA *LEBENSWELT* SOTA L'*IDEENKLEID*

Observem com la manera husserliana de tractar la geometria, que planteja la necessitat de remetre-la a la seva font en el món de la vida, és quelcom que no s'ha fet ni des d'una perspectiva platònica, ni cartesiana, ni kantiana.

En la reflexió husserliana és precisament això que es troba a faltar en la fundació de la ciència moderna: problematitzar l'evidència geomètrica, el "com" del seu origen. L'exigència fonamental que estableix Husserl per a mantenir el sentit originari de la idealització i no deixar que es produeixi una evacuació de sentit es formula amb aquests termes claus: *retorn, retorn al món, retorn al món de l'experiència, retorn al món de la vida*³⁸.

És important destriar, perquè en la reflexió husserliana es presenta enllaçat, que la manca d'aquest retorn o d'aquella reflexió retrospectiva provoca dues conseqüències negatives distintes: en primer lloc, la idealitat perd el seu sentit originari (de tal manera que els objectes de la físico-matemàtica vénen a constituir un món en-si); en segon lloc, el món de la idealitat acaba per substituir o encobrir l'únic món real (el món

³⁸ "Der Rückgang auf die Welt der Erfahrung ist Rückgang auf die 'Lebenswelt'"; *E.U.*, p. 38.

de la vida ve substituït per aquell món d'idealitats matemàtiques), autointerpretant-se com l'únic món vertader.

La reflexió de Husserl sobre Galileu vol acabar il·lustrant aquestes dues conseqüències. És veritat que la geometria heretada per Galileu ja no era la geometria originària³⁹, tanmateix, continua essent una omisió nefasta que no investigués d'una manera retrospectiva l'operació que constituïa l'originari conferiment de sentit⁴⁰. Si no s'és conscient que la idealització treballa originàriament a partir del món de l'experiència, si no s'és conscient del procés d'idealització que es requereix per arribar a l'"exactitud", hom arriba a pensar que s'està davant d'una veritat absoluta que té com a correlat l'"ésser en si". En el món de la vida no hi trobem cap idealització; aquesta està al final d'una sèrie d'operacions que comencen i romanen en el propi món de la vida. Si s'oblida l'origen, es creu que la realitat (l'ésser en si) és la idealització, i l'abstracció substitueix la concreció. En Galileu, ja s'efectua una substitució del món de la vida quotidiana (l'únic món real, aquell que és donat realment en la percepció) pel món de les idealitats matemàtiques⁴¹.

Retornem enrera i afinem encara una mica més la valoració que Husserl fa de Galileu i, en general, de la fundació de la ciència moderna. Landgrebe diu que la pregunta per la relació entre el món de la vida i el món científicament interpretat es descomposa en dues altres qüestions: 1/ Quina és la finalitat de la ciència que serveix a la vida dels homes en el seu món de la vida? 2/ En quina mesura aquest últim roman inalterat

³⁹ *Krisis*, 49.

⁴⁰ *Krisis*, 49.

⁴¹ *Krisis*, 48-49; *E.U.*, 42.

malgrat el canvi que en ell opera l'aplicació de la ciència?⁴²

Si el món de la vida és l'àmbit originari des del qual tota activitat humana -sigui teòrica o pràctica-, en la mesura que respon a unes necessitats o a uns interessos ja existents, agafa el seu sentit, hom pot demanar, en efecte, a quina necessitat respon o quina activitat prossegueix l'activitat científica. De fet, això és quelcom que ja ha quedat reflectit en veure com el procés d'idealització geomètric venia precedit per una determinada activitat tècnica lligada estretament al món empíric. Ara, des d'una perspectiva més general, Husserl subratlla com tota la vida humana reposa sobre la *previsió* o la *inducció*. Què aconseguim amb la metodologia científica? Doncs "justament una previsió ampliada fins a l'*infinit*"⁴³. La física galileana és un art o una tècnica que augmenta extraordinàriament la capacitat de previsió.

De quina manera la ciència moderna obre aquesta possibilitat? Mitjançant els productes de les idealitzacions científiques, projectats sobre el món de l'experiència. Més ben dit, Husserl parla d'un encobriment del món de la vida sota la *vestimenta d'idees* (*Ideenkleid*) o conjunt de veritats "objectivites i científiques"⁴⁴. Ara bé, cal tenir en compte que el món de la vida només fins a un cert punt pot ser transformat per la ciència; en el seu nucli essencial, *roman invariable*. Tota transformació històrica del món deguda a activitats humanes ja siguin les més bàsiques i espontànies o les activitats científiques, deixa sempre com a quelcom

⁴² LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*; Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1968. Trad. cast. *Fenomenología e historia*; trad. de M. A. Presas, Caracas, Monte Avila Editores, 1975, p. 172.

⁴³ *Krisis*, 51.

⁴⁴ *Krisis*, 51; *E.U.*, 42.

invariable aquell món que és món per a tots. La ciència com a vestimenta d'idees ajuda a obtenir millors previsions en el món de la vida. Però, fixem-nos bé que aquest no pot ser mai eliminat.

Fins aquí no hi ha cap problema; aquest es presenta quan s'ignora que la vestimenta d'idees és vestimenta d'idees, és a dir, quan s'ignora que el vestit vesteix quelcom. És ara quan s'arriba a creure que el vestit és l'ésser vertader, quan s'arriba a considerar el mètode com la vertadera realitat: "La vestimenta d'idees 'matemàtica i ciència matemàtica de la naturalesa', o bé la *vestimenta de símbols*, de les teories matemàtico-simbòliques, comprèn tot allò que, pels científics i pels homes cultes, en tant que 'naturalesa objectivament real i vertadera' *substitueix* el món de la vida, i el *revesteix*. La vestimenta d'idees fa que prenguem per l'ésser *vertader* allò que és un *mètode*, un mètode que ha de servir per corregir, mitjançant previsions '*científiques*', en un progrés vers l'infinit, les *previsions tosques*, originàriament les úniques possibles dins l'àmbit d'allò efectivament experimentat i experimentable en el món de la vida. La vestimenta d'idees fa que l'*autèntic sentit del mètode, de les fòrmules, de les 'teories'*, romanguí *incomprensible* i que mai no hagi estat comprès després de l'ingenu naixement del mètode"⁴⁵. Heus aquí sintèticament expressat el judici de Husserl sobre allò que és legítim i allò que és un error en la fundació de la ciència moderna. Per això es pot parlar de la figura de Galileu com la d'un *geni descobridor i encobridor* alhora⁴⁶.

Hi ha quelcom que essent una hipòtesi ha estat considerat per la ciència moderna un pressupòsit inqüestionat: la naturalesa com a quelcom en si i, corresponentment, la veritat com a veritat objectiva. Això és: la

⁴⁵ *Krisis*, 52; Vegi's també: *E.U.*, 57.

⁴⁶ *Krisis*, 53.

ciència va suposar l'existència de quelcom objectiu previ a l'experiència, i únic ésser en si. Ara bé, si només l'objectiu és real, només ell pot ser la base d'una vertadera ciència. Aquest infortunat pressupòsit és allò que s'anomena "objectivisme de les ciències", i on Husserl detecta l'origen de la crisi. És aquest pressupòsit que provoca que la ciència esdevingui una vestimenta d'idees que oculta el món de la vida, que posposa el món de la vida a l'oblit, que produeix una "alienació del món"⁴⁷.

Per tal de resseguir i prosperar una mica més en l'estudi de la crítica husserliana a l'objectivisme de la ciència moderna, ens sembla oportú assenyalar encara una altra perspectiva des de la qual s'arriba a resultats equivalents als que ja hem obtingut. És una tesi central de la *Krisis* que el retorn al món de la vida és retorn, ensems, a la subjectivitat transcendental. Acabem de veure de quina manera es produeix l'oblit del món de la vida, i podem indicar ara com es produeix també l'oblit del subjecte. Per fer-ho contrastarem l'oblit del subjecte que es produeix en la ciència "pre-moderna", amb aquell oblit que es produeix amb l'adveniment de la ciència moderna⁴⁸.

Una vegada més, insistirem en la radicació última de tot producte científic en la praxi de la vida quotidiana. Sovint en el nostre tracte amb les coses, desenvolupem accions que els grecs anomenaren *tècniques*, i que tenen per finalitat moure's millor en relació a aquells objectes. Així, per exemple, ja hem indicat com l'activitat de l'arquitecte requereix sobretot la tècnica de la mesura, o l'activitat del navegant l'art de l'orientació, o la professió del metge les tècniques terapèutiques.

⁴⁷ BRAND, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*; Berlín, Walter de Gruyter, 1971, p. 10.

⁴⁸ PONSETTO, A., *Razionalità storica e Fenomenologia husserliana*; p. 107-113.

Observem, doncs, que les diverses actuacions en la vida quotidiana tenen lloc en *horitzons* específics. Són horitzons que no són tematitzats. La diversificació d'horitzons, en correspondència amb les diverses activitats i tècniques, serà la base sobre la qual, sorgit ja l'interès purament teòric, s'establiran les diverses ciències. Així, en relació als exemples anteriors, tindrem l'àmbit dels nombres com a tals, el saber geogràfic com a tal, i el saber sobre els elements medicinals.

En un primer estadi de la ciència (diguem-ne pre-modern) cada disciplina guarda una relació clara amb l'horitzó de la vida pràctica del qual prové. Això no vol dir que aquesta relació no pugui restar en l'oblit, com probablement passa. En tot cas, representar aquesta relació no és pas quelcom excessivament complicat. Per dir-ho en d'altres termes: la reflexió retrospectiva tindria aquí una dificultat fàcilment superable per retornar a l'horitzó originari del que treu el seu sentit la praxi i, per revelar el paper de la consciència del subjecte en la constitució d'aital horitzó.

En canvi, en el naturalisme de l'actitud científica moderna, aquest retorn esdevé molt més difícil i, això, a causa de la idea de món que s'hi dóna. Ara, a diferència de la ciència pre-moderna, la idea de món és absolutament central. La ciència pre-moderna estava dedicada a conèixer bé els horitzons, la qual cosa donava la possibilitat posterior de poder-hi operar bé. La ciència moderna, per insistir en la idea de l'únic món, s'ha desvinculat del lligam que l'enllaçava a horitzons parcials. De fet, que el mètode esdevingui un en-si, és conseqüència que els horitzons ja s'han deixat totalment de banda: el mètode és indiferent en relació als diferents horitzons i troba la seva regulació només en si mateix. La matemàtica com a mètode esdevé un món matemàtic en si.

Des de quin punt de vista es pot dir que l'actitud científica moderna és una actitud natural de nivell superior? Això es pot dir si es mostra que en ella l'absorció en el món és tal que deixa el subjecte en un oblit més gran que aquell que es dona en l'actitud natural, on el subjecte també s'absorbeix en el món. En l'actitud natural la consciència del món s'aconsegueix a partir de la dels diversos horitzons. El món és més que tots ells; és l'horitzó total que permet dins d'ell una infinita variabilitat d'horitzons. En canvi, en la ciència moderna, el món infinit que es pensa no està precedit per la consciència d'horitzons. És pensat com a món en si, absolutament independent del subjecte. Aquí l'oblit del subjecte ha d'ésser, doncs, molt més profund que en l'actitud natural, perquè en la consciència d'horitzó no és difícil descobrir la subjectivitat operant.

La crisi europea deriva de la pèrdua, sota l'oblit, del món de la vida com a fonament del sentit de la ciència natural, i alhora de l'oblit de la subjectivitat operant, com a instància última de sentit. La teràpia que segueix al diagnòstic de la crisi demana la recuperació d'ambdós. Això permetrà, en particular, prendre consciència del valor del saber que les ciències elaboren sobre el món i, endemés, qüestionar el mite del caràcter absolut de la seva veritat. En la *Krisis*, el projecte fenomenològic pretén accomplir aquestes dues fites: en primer lloc, mostrar la vertadera font de sentit de les ciències objectives, això és, veure la seva herència de sentit a partir de la *Lebenswelt*; i, en segon lloc, elaborar una ciència sobre aquest àmbit, una ciència de la *Lebenswelt*, que vindrà a ésser la fenomenologia transcendental. Ara bé, en relació a la primera fita, la recuperació de la *Lebenswelt* permet veure no només la font originària de sentit de les ciències objectives, sinó veure també el seu valor just, el seu lloc, i desmitificar la seva pretesa absoluta.

Recapitem: amb Galileu hem tingut el motiu per subratllar un element

essencial per a la comprensió de tot el desenvolupament posterior del pensament modern. És un element clau per la comprensió d'allò que Husserl ha posat com a títol d'aquesta segona part de la *Krisis*: "L'aclariment de l'origen de l'oposició moderna entre l'objectivisme fisicista i el subjectivisme transcendental". La concepció galileana del món és la d'una naturalesa com a un en-si, una naturalesa tancada i autònoma. És davant d'això que es trobarà Descartes. I la seva posició consistirà en l'admissió, d'una banda, d'aquest món físic tancat i, d'altra banda, d'un món de l'esperit que pensa aquell món dels cossos. En la maduració del transcendentalisme, Kant dirà que la naturalesa no és simplement vista o pensada, sinó constituïda. En tot cas, allò que Husserl diu és que amb Descartes ja s'explicita aquella oposició que determina la marxa del pensament modern.

2. El pensament modern i el motiu transcendental

2.1. OBJECTIVISME VERSUS TRANSCENDENTALISME

En la *Urstiftung* de la ciència i filosofia modernes Husserl col·loca la matematització galileana de la naturalesa, exemplificada en Galileu, i la concepció dualista del món, exemplificada en Descartes. La tesi husserliana és que l'oblit del món de la vida sota d'*Ideenkleid* de la matemàtica i el dualisme entre *res cogitans* i *res extensa* són els dos elements fonamentals

de la *Urstiftung* del pensament modern i, per tant, els que estan a la base de tota la seva història entesa com a un contrast i una tensió constants entre l'objectivisme i el transcendentalisme.

Pel seu cantó, aquests dos elements situats a la base estan ben interrelacionats. La visió galileana de la naturalesa implica dues conseqüències directes importants: en primer lloc, la supressió de les qualitats sensibles, de manera que les veritats de la vida pre i extra-científica queden desvaloritzades, i considerades com a índexs del vertader ésser en si, que és de naturalesa matemàtica. En segon lloc una supressió (o una abstracció) del subjecte en la seva vida personal, en la seva espiritualitat: "(...) fa abstracció dels subjectes en tant que persones portadores d'una vida personal, de tot allò que en algun sentit és espiritual, de totes les propietats culturals que s'estenen a les coses en la praxi humana"⁴⁹. Unilateralitat que exclou, doncs, la dimensió ètica de l'existència humana, la tematització de valors, el tractament de les relacions personals i, en definitiva, allò que pròpiament i primerament es viu en la vida humana. La genealogia de la crisi contemporània de les ciències, entesa com una crisi en relació al sentit de la vida humana, troba d'aquesta manera que ja en la fundació de la ciència moderna hi ha una eliminació d'aquella dimensió que després quedarà ocultada i, fins i tot, suprimida. El món de la ciència galileana de la naturalesa és un món estrany a la *Lebenswelt* i resta incapacitada per fonamentar un sistema de valors ètics i disposar un sistema de normes de conducta.

Aquesta mancança es traslladarà també al dualisme d'arrel cartesiana en la mesura que el món de l'esperit estigui regit pel model naturalista. Husserl parla de *fisicalisme* per indicar l'extrapolació de la racionalitat

⁴⁹ *Krisis*, 60.

pròpia de la física moderna. El fisicalisme aplicat a l'esfera de l'esperit consisteix a assignar a l'ànima un tipus d'ésser anàleg al de la naturalesa. Això comença, segons Husserl, amb Locke i la seva identificació de la consciència a una *tabula rasa*⁵⁰.

En un primer moment, l'extensió del fisicalisme com a nou paradigma de saber universal va conèixer un progrés important. Podia semblar que la universalitat requerida en la fundació originària de la filosofia trobava en el fisicalisme modern la possibilitat del seu acompliment. Un món infinit però tancat, de naturalesa matemàtica, és objecte d'una progressiva determinació. S'aïllen, dins d'aquest camp, sectors que constituïran el domini de les diverses ciències. Alhora, d'aquest coneixement sobre la totalitat se'n deriva una gran capacitat de domini pràctic sobre la realitat, que no fa més que augmentar la confiança en la nova racionalitat: "Amb el creixent i cada vegada més perfecte poder del coneixement (*Erkenntnismacht*) sobre la totalitat, l'home aconsegueix també un domini cada vegada més perfecte sobre el món ambient de la seva praxi (*praktische Umwelt*), un domini que s'estén en un progrés infinit. Això inclou també el domini sobre la humanitat que és part d'aquell món ambient real i, per tant, sobre si mateix i sobre els altres homes, un poder cada vegada més gran sobre el propi destí, i així una 'felicitat' cada vegada més completa -si més no aquella felicitat que el pensament pot raonablement concebre pels homes"⁵¹. L'home és ara l'home del poder del coneixement i de la tècnica. L'home del poder. El diagnòstic husserlià no denunciarà aquest poder com a fictici o il·lusori perquè, en una certa mesura, no ho és. Allò que es denuncia es l'alienació que aquest poder

⁵⁰ *Krisis*, 64.

⁵¹ *Krisis*, 67.

provoca en relació al sentit propi de la humanitat. El poder que prové del paradigma fisicalista de coneixement ignora la subjectivitat com a font de sentit, ignora la *Lebenswelt* com a món de la primera experiència humana, ignora la historicitat específica que pertany al subjecte i a la *Lebenswelt* i, en fi, ignora la intencionalitat i la teleologia que defineixen l'home europeu en la seva universalitat.

Tanmateix, en la interpretació husserliana de la història del pensament modern es fa veure com l'objectivisme present en la seva constitució i, en particular, el fisicalisme, es troben amb serioses dificultats i atacs. Sobretot és la radicalitat de la crítica humana –a la qual Husserl dedica bona atenció– la que fa trontollar la racionalitat fisicalista fins els seus fonaments; amb Hume quedava amenaçat no només l'ideal de la filosofia moderna, sinó tota formulació de la tasca d'una filosofia com a ciència objectiva universal⁵². Molt a prop d'aquest escepticisme –molt més radical que l'antic, car no només qüestionava el món interpretat de l'*episteme*, sinó també el món de la nostra experiència quotidiana– s'estava gestant les bases d'una gran revolució: "Aquesta revolució, la més gran de totes, es pot caracteritzar com una *transformació de l'objectivisme científic*, aquell dels moderns però també aquell de totes les filosofies precedents desenvolupades a través dels mil·lenis, en un *subjectivisme transcendent*"⁵³. És la gran revolució, que serà prosseguida i pròpiament acomplerta per la fenomenologia. La fenomenologia husserliana serà la prova definitiva que, en efecte, es tractava de la més gran revolució. És ella la que atorgarà a la humanitat el seu propi ésser, la que la restituirà en la seva teleologia.

⁵² *Krisis*, 69.

⁵³ *Krisis*, 69.

En aquest sentit, la fenomenologia husserliana és hereva d'una part substancial del pensament modern: dels primers esborranys del transcendentalisme. Aquest es podria detectar, en una accepció àmplia, ja en el retorn cartesià a l'ego⁵⁴. La tesi general de Husserl sobre el pensament modern és que la seva història consisteix en una tensió i una lluita entre l'objectivisme i el transcendentalisme⁵⁵. Aquest és el contrast entre ambdues posicions: "la característica de l'objectivisme és que es mou sobre el terreny del món ja donat com a obvi en l'experiència, i pregunta per la seva "veritat objectiva", per allò que en ell és vàlid incondicionalment per tot ésser racional, per allò que és en si"⁵⁶. En canvi, "el transcendentalisme diu: el sentit de l'ésser del món de la vida ja donat és una *formació subjectiva (subjektives Gebilde)*, és l'operació (*Leistung*) de la vida de l'experiència, de la vida precientífica"⁵⁷. Així mateix, el transcendentalisme afirma que el món "objectivament vertader" de la ciència és una formació d'un grau més alt (*Gebilde höherer Stufe*), efectuada a partir del món de l'experiència.

En la caracterització del transcendentalisme que Husserl fa en aquest moment de la *Krisis* es deixa ben clara la relació entre la subjectivitat i el món, tant el de l'experiència com el món objectiu de la ciència. Cal que això es retengui bé perquè en d'altres moments la relació podria llegir-

⁵⁴ *Krisis*, 86.

⁵⁵ Cfr. el paràgraf 14 de la *Krisis*, que porta aquest títol: "*Vordeutende Charakteristik des Objektivismus und Transzendentalismus. Das Ringen dieser beiden Ideen als der Sinn der neuzeitlichen Geistesgeschichte*", *Krisis*, 70.

⁵⁶ *Krisis*, 70.

⁵⁷ *Krisis*, 70. Cfr. també per la definició de transcendental, *Krisis*, par. 49; *E.U.*, p. 48-49.

se, legítimament, amb una certa ambigüïtat⁵⁸. Tant un món com l'altre són formacions de la subjectivitat. Cap d'ells és un en si, sinó que "el primer en-si és la subjectivitat"⁵⁹.

Husserl dedica diversos paràgrafs de la segona part de la *Krisis* per analitzar més de prop aquesta tensió entre la filosofia objectivista i la filosofia transcendental. Es mostra com aquesta tensió ja es troba en el plantejament de Descartes, en la conquesta de l'ego mitjançant l'epojé, d'una banda, i la falsificació psicologista d'aquest mateix ego, d'altra banda. Si el significat "amagat" de Descartes és la reducció transcendental, li roman encara amagat precisament el transcendentalisme: recobreix i objectiva el subjectivisme que s'ha trobat⁶⁰. Es determina els plantejaments de Spinoza i de Leibniz com a desenvolupaments de la idea cartesiana segons la qual el món és cognoscible *more geometrico*. Es mostra com l'empirisme de Locke cau també en l'objectivisme psicològic. S'estudia l'escepticisme de Berkeley i de Hume que, amb la seva crítica al racionalisme objectivista, contribueix a assentar les bases per un autèntic transcendentalisme. Però també es fa notar com a Hume li passa desapercebuda la significació de la reducció transcendental. I, finalment, es considera la concepció kantiana de la filosofia transcendental. Husserl

⁵⁸ És això mateix allò que indica J. Wahl: "Il y a là, je crois, une dualité de tendances dans la philosophie de Husserl, qu'ici comme dans la plupart de ses autres ouvrages il résout en mettant l'accent sur la subjectivité, car on pourrait soutenir que la subjectivité, et ce sont des thèses qui apparaissent de temps en temps dans *Erfahrung und Urteil*, a sa racine elle-même dans le monde prédonné. Mais Husserl insiste ici sur le fait que le monde prédonné a sa racine dans la subjectivité. Nous verrons, au long de la *Krisis* ce jeu de tendances se poursuivre". WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis* (1958); p. 61.

⁵⁹ "...das an sich Erste ist die Subjektivität", *Krisis*, 70.

⁶⁰ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 34-35.

valora positivament el gir kantià vers la subjectivitat transcendental però fa notar també que Kant es mou encara en una manca de radicalitat que li barra el pas a un autèntic plantejament transcendental. El saber físic-matemàtic, tot i ser reconduït a les formes a priori del subjecte, resta encara com a model indiscutible de saber, i no es descobreix la seva radicació en el món de la vida. D'altra banda, Kant concedeix l'ésser en si al món i, així, hipoteca, en part, el primer en-si que és la subjectivitat transcendental.

Per la finalitat que perseguim, no és ara el moment d'aturar-nos en les anàlisis que Husserl fa del pensament modern. Només n'hem deixat breument indicat el recorregut per tal de poder subratllar-ne dos aspectes, tal com ja fa el propi Husserl: en primer lloc, palesar com en tots els autors en els quals hom reconeix una aportació positiva de cara a la gran revolució transcendental, coexisteix un aspecte negatiu a mode d'ocultament. Es podria dir que és la progressiva revelació de la subjectivitat transcendental allò que constitueix el sentit de la història del pensament modern; en segon lloc, palesar com la valoració i la crítica, Husserl la fa des de la seva pròpia fenomenologia transcendental com a lloc d'arribada. Aquí hi ha implícita, és clar, una filosofia de la història, que ja més amunt hem començat a esbossar.

2.2. A MODE DE *VORBESINNUNG*

En un escrit que havia estat projectat com a prefaci a la tercera part de la *Krisis*⁶¹, Husserl es refereix a les dues parts precedents com a pre-

⁶¹ Publicat com a *Beilage* XIII a la *Krisis*, p. 435-445.

reflexions o consideracions preliminars. La seva finalitat era emplaçar-nos en la comprensió del camí teleològic-històric que mena a la fenomenologia transcendental. Bàsicament això ha consistit, primerament, a elaborar una anàlisi de la situació com a situació de crisi i, segonament, a desenvolupar una genealogia de la crisi. En aquesta genealogia però, ja s'han discernit alguns aspectes terapèutics, que no són altres que aquells que ajuden a descobrir la teleologia de la història en tant que cultura filosòfica. Com a metodologia, Husserl ha introduït la necessitat de la meditació i del preguntar retrospectiu en el seu tractament de la història. Aquesta és la manera de descobrir el sentit ocultat en la transmissió tradicional o en la tecnificació del saber. Ara bé, en aquesta metodologia, hi ha un *cercle* i un procedir en *ziga-zaga*⁶² que és fonamental per la comprensió global de la *Krisis*.

El present vivent (*lebendige Gegenwart*), l'ara, conté en si el passat que reté i rememora i també el passat oblidat que la constitueix, encara que estigui oblidat⁶³. El procediment en ziga-zaga és necessari perquè la situació present ja està, d'alguna manera, continguda en la gènesi històrica i aquesta està continguda en el present. Fixem-nos en el cas concret de la situació present de les ciències: la consciència de l'origen de les ciències en la *Lebenswelt* ha caigut en l'oblit sobretot en la fundació de la ciència moderna. Tanmateix, hi ha encara quelcom en nosaltres que permet adonar-nos d'aquesta radicació originària en la *Lebenswelt* i, després, analitzar l'oblit històric. O bé, la investigació històrica que faig des de l'ocultació actual, des de l'oblit actual, em pot revelar allò que està ocultat en el passat i, amb això, descobrir també allò

⁶² *Krisis*, 59.

⁶³ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast., p. 27.

que està ocultat en el present.

En la meditació retrospectiva, en l'estudi històric, ens veiem obligats a realitzar *salts històrics*⁶⁴. En primer lloc, perquè és un fet que la marxa de la història no és purament linial. En segon lloc, perquè, encara que així fos, la meditació retrospectiva no seria linial; un simple i linial "fluir cap enrera" en el passat és impossible⁶⁵. I això perquè el temps és irreversible. El passat no es recupera; es rememora, es representa en la memòria. Encara millor: la representació s'efectua a partir del present, i aquest no és neutre. Només des d'un determinat present quelcom del passat es pot reconèixer com a *telos*. En un cert sentit, el present transforma el passat en *telos*. Si el present no és neutre, aleshores un fluir linial cap enrera no pot ser una tasca idèntica en els successius presents. No es vol dir que predomini una arbitrarietat absoluta. Hi ha un únic sentit teleològic que defineix la humanitat europea, però hi ha diverses realitzacions i camins vers la plenitud que poden ser aconseguits en un present, i cap d'aquestes no deixarà d'enriquir la fundació originària i els seus desenvolupaments passats: hi descobrirà possibilitats ja implícites o elements encara no suficientment subratllats.

La nostra meditació retrospectiva sobre la modernitat ens permet copsar allò amb què prossegueix la fundació grega (de fet, ve a representar una segona fundació), i allò que es presenta com a perill de decadència. En relació al primer aspecte, se'ns permet dir que nosaltres som, en particular, *funcionaris de la humanitat filosòfica moderna*⁶⁶. Hem

⁶⁴ *Krisis*, 59.

⁶⁵ Cf. C 13 II, p. 2; citat per BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit*; Den Haag, M. Nijhoff, 1955.

⁶⁶ *Krisis*, 72.

aclarit l'origen i hem aclarit el nostre present. Si hem començat el moviment d'aquesta autoreflexió és perquè quelcom dipositat en la nostra constitució espiritual era la causa d'una certa insatisfacció i, en la part positiva, d'un "voler arribar a". El resultat ens permet reconèixer la nostra voluntat com la represa de la voluntat dels nostres avantpassats espirituals i, en definitiva, reconèixer la marca en la nostra voluntat de la teleologia europea. "Una meditació històrica retrospectiva com aquesta de la qual estem parlant és, doncs, una molt profunda autoreflexió per aconseguir una auto-comprensió pel que fa a allò que es vol, en tant allò que s'és, com a ésser històric"⁶⁷.

Hi ha una fundació originària, una *Urstiftung*, que determina el nostre ésser, i hi ha la corresponent prossecució de la fundació, que es presenta a mode de tasca a realitzar, i que Husserl anomena "*Endstiftung*", la *fundació final*. És ella la que dóna unitat a tots els intents passats; és la que dóna el *sentit* (que és camí vers una determinada fita) a l'esdevenir històric i, per tant, la que dóna unitat a la història. La *Endstiftung* és la troballa definitiva del com de la realització; això és, no és pas la troballa del lloc d'arribada -que pròpiament no existeix- sinó la troballa del camí definitiu que haurà de conduir a la realització infinita del nostre ésser.

Hi ha en aquestes consideracions quelcom que sembla aportar una forta equivalència amb el plantejament hegelian: la convicció que s'ha trobat el *com* definitiu. I aquesta convicció no pot deixar de ser problemàtica⁶⁸. De tota manera, és veritat que tota proposta filosòfica ha de tenir com a tal el caràcter d'aquesta fundació final. Altrament no seria

⁶⁷ *Krisis*, 73.

⁶⁸ Tal com també nota WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis* (1958); p. 69.

una proposta filosòfica.

Des d'una altra perspectiva: en la meditació històrica Husserl ha reconegut en Descartes una segona fundació i en Kant un *gir* molt important. Husserl diu que aquesta meditació prepara el moviment del seu propi pensament vers l'*últim gir* (*letzte Wende*)⁶⁹. Husserl portaria a terme d'una manera plena allò transcendental com a intencionalitat que ja residia en el pensament modern. Això és l'important: s'aconseguiria quelcom definitiu, últim. No com a últim pas o com a cancel·lació de la tasca. Sinó - ja ho hem dit - com a descobriment de l'espai o del camí definitiu sobre el qual cal realitzar la tasca: "El sòl de l'experiència, obert en la seva infinitud, esdevindrà ben aviat el camp ofert al *treball metòdic de la filosofia* i, això, emplaçats en l'evidència que sobre aquest sòl tots els problemes filosòfics i científics del passat podran ser plantejats i resolts"⁷⁰.

En fi, les meditacions històriques preliminars han servit, doncs, per *eleva- nos fins a la fenomenologia transcendental* (l'única filosofia pròpiament transcendental)⁷¹.

Si Husserl pot parlar de la *Endstiftung* de la filosofia és perquè ell és portaveu d'una proposta: la de la *fenomenologia transcendental* com l'acompliment d'aquesta *Endstiftung*. I, precisament, la finalitat fonamental de la *Krisis* no és altra que ser una introducció a la fenomenologia transcendental.

⁶⁹ *Krisis*, 103.

⁷⁰ *Krisis*, 104.

⁷¹ *Krisis*, Bl. XIII, 438.

Capítol III

El camí de la *Lebenswelt*

1. Les primeres indicacions del nou camí. L'accés

Ben pocs són els filòsofs que han arribat al final de la seva obra i l'únic que han pretès ha estat haver trobat el camí correcte. Més que mai, la figura de Husserl com la del gelós principiant no s'adequa millor a la caracterització socràtico-platònica de la filosofia. Husserl ha indicat el camí i delega el seu recorregut als seus possibles successors. De finals de 1937, ja bastant malalt, és aquesta confessió de Husserl: "Jo no sabia que fos tant difícil morir... Justament ara, quan he emprès el meu propi camí, justament ara haig d'interrompre el meu treball i deixar la meva tasca inacabada"¹. De fet, així havia de ser. Husserl hauria volgut acabar de perfilar el camí; hauria volgut començar a recórrer-lo. Segurament això s'havia de fer a la *Krisis*, que, recordem-ho, és una obra inacabada. Però, tanmateix, la filosofia com a ciència no és quelcom que admeti un acabament. És -ja hem vist com Husserl ho ha subratllat- una tasca intergeneracional infinita.

En la *Krisis* trobem dos camins que menen a la fenomenologia transcendental: aquell que parteix d'una qüestió retrospectiva sobre el món de la vida² i un altre que parteix de la psicologia. En primer lloc

¹ Adelgundis Jaegerschmid, *Gespräche mit Husserl 1931-1938* (inèdit); citat per CRUZ VELEZ, *Filosofía sin supuestos*, p. 14.

² Cal que avancem l'observació que el concepte de *Lebenswelt* apareix a la *Krisis* tematitzat de diverses formes -tot i que, en conjunt guardin una coherència. Aguirre fa aquesta mateixa observació quan introdueix el seu estudi de la *Lebenswelt* i n'apunta les següents variants:

a/ La *Lebenswelt* com a fonament, caigut en l'oblit, de sentit de les ciències de la naturalesa.

b/ Com a "pressupòsit inexpressat de Kant" (*Krisis*, par. 28-32).

c/ En connexió amb l'actitud natural (*Krisis*, 146)

d/ Com a tema dels historiadors (*Krisis*, 150).

e/ Com a tema d'una ontologia no transcendental (*Krisis*, 145, 176).

tenim la via que condueix a la fenomenologia com a filosofia transcendental mitjançant un retorn a l'antepredicativitat de la *Lebenswelt*, i, en segon lloc, tenim la via que parteix de la crítica a la fetitxització de la psicologia per reivindicar el veritable sentit de la vida psíquica, del fenomen psíquic. Ens ocuparem de la primera d'elles, que és la que més en consonància³ està amb allò que -nosaltres- hem ressaltat de les dues primeres parts de la *Krisis* i aquella que més novetat representa en relació a les anteriors introduccions a la fenomenologia: *Ideen I* (1913) i *Cartesianische Meditationen* (publicada en traducció francesa el 1931), tot i que els elements que la integren ja han estat més o menys àmpliament tractats per Husserl en escrits anteriors.

En la recerca d'una base segura, d'un fonament ferm pel coneixement, d'un nivell *sense pressupòsits*, la fenomenologia es dirigeix a l'originari, a la primera experiència, allà on es podria dir que l'evidència és "evidència de primer grau". Recordem que, segons Husserl, l'evidència és la presència o la donació d'un ésser com a tal, l'ésser es presenta en "carn i os", es presenta "en persona". Pel mot "evident" es designa tota consciència que es caracteritzi, en relació al seu objecte, com a donació

f/ Com a tema d'un saber filosòfic transcendental (*Krisis*, par. 38). Cfr. AGUIRRE, A. F., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 87.

³ Una consonància no exempta de dificultats importants, que vénen a resumir-se en la relació entre la filosofia i la seva història, entre la sistematicitat present i la història. Vid. LANDGREBE, Responsabilità storica dell'Europa. Il tema fondamentale della "Krisis" di Husserl, a *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" è la responsabilità storica dell'Europa*; a cura de M. Signore, Milano, Franco Angeli, 1985, p. 23-25. Landgrebe assenyala que una dificultat important referent a la gènesi de la *Krisis* es troba en el fet que Husserl introdueix posteriorment la part III A (on es planteja el tema de la *Lebenswelt*) en la resta del text, sense que el lligam acabi d'ésser prou reeixit.

de l'objecte en ell mateix⁴.

La reducció fenomenològica, la reducció al fenomen, no és sinó el mètode al servei d'aquella recerca de l'evidència. És un mètode que ha de consistir, doncs, en la suspensió del judici relatiu a tot allò que no es presenta amb evidència per tal de retornar a l'evidència de l'experiència originària. Hi ha, així, dos moments essencials de la reducció: *posar entre parèntesi* i *retornar a*⁵.

El retorn a la base que pugui donar lloc a una filosofia científica (la fenomenologia transcendental) no és una qüestió simple. En aquest s'hi juga un problema rellevant en el pensament husserlià: ens referim a la pregunta pel començament de la fenomenologia o pels camins de la reducció. En un primer moment, el camí és de tipus cartesià. Només de mica en mica Husserl va adonar-se de la conveniència d'abandonar la recerca d'un *fundamentum absolutum et inconcusum* a la manera cartesiana⁶. El nou camí proposat per Husserl és el de la *Lebenswelt*; no és tant el retorn a l'*ego cogito* sinó a l'*experiència originària de l'home amb el món*. El resultat de la reducció no és un pol buit sinó la indisoluble relació de dos pols, jo-món.

La separació del cartesianisme va venir motivada per la recerca d'una experiència immediata i originària, que havia romàs ocultada per la idealització científica i en relació a la qual no s'havia atés a causa de

⁴ E.U., 12.

⁵ Cfr. BEDNARSKI, J., Deux aspects de la réduction husserlienne: abstention et retour; *R.M.M.*, 24 (1959) 337-335.

⁶ En relació a aquesta temàtica Vid. l'excel·lent article d'un testimoni d'excepció: LANDGREBE, Husserls Abschied vom Cartesianismus, a *Der Weg der Phänomenologie*; trad. cast. p. 250-320.

l'imperi de l'objectivisme. Continua valent, per a la fenomenologia, la finalitat d'accedir a l'esfera de la subjectivitat transcendental, però ara el camí serà l'atenció a la *Lebenswelt* com a àmbit d'experiències absolutes. El camí cartesià "només proporciona una referència, que roman totalment buida, vers la cercada dimensió d'una absoluta fonamentació, en tant que -passant per la crítica de l'experiència mundana i l'enderrocament de la creença en l'ésser del món- reconduïx a la inqüestionable evidència del jo-sóc. Però, a partir d'ell, no és possible inferir què va ser enderrocat amb aquell enderrocamment de tot, ni què roman encara amb l'esmentada evidència; és a dir, no es pot deduir com aquesta certesa momentània i plenament puntual de mi mateix, entès com a jo inqüestionable, implica ja en si altres evidències assegurades de la mateixa manera i amb les quals s'obri 'un camp d'experiència transcendental'"⁷. D'una altra manera, la certesa de l'*ego cogito* no té per Husserl, com sí la va tenir per Descartes -segons interpreta Husserl⁸-, el significat d'un primer principi que servirà per deduir altres veritats, sinó que s'agafa com a *camp absolut de la descripció*. El *cogito* no és per a Husserl un axioma sobre el qual fundar la ciència rigorosa com una construcció deductiva. L'*ego* és el lloc on descobrir la intencionalitat i la direcció vers la veritat. El camí cartesià proposava l'accés a l'*ego cogito* per mitjà d'una reducció de totes les dades objectives. Husserl vol intentar ara un altre accés: explorar un regne d'evidències que han estat cobertes i substituïdes per les idealitzacions científiques. Aquest nivell de l'experiència és quelcom que no consisteix en una mera via d'accés, sinó quelcom que determina directament la subjectivitat transcendental. El camí de la *Krisis* condueix a la subjectivitat transcendental determinada com a camp d'una ex-

⁷ LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*; trad. cast. p. 280.

⁸ C.M., p. 49.

periència absoluta: l'experiència precientífica del món, de les vivències no teoritzades; el món de la vida. Aquest àmbit és el primer nivell d'efectuació de la subjectivitat transcendental, i el nivell a partir del qual agafa el seu sentit tota la resta de l'activitat humana.

D'altra banda, es podria veure en aquest nou camí un plantejament que allunya definitivament Husserl de l'idealisme *tout court*, entès com la negació d'allò mundà a favor de l'afirmació d'un jo pur del qual brollaria tota entitat i, en canvi, permetria confrontar-lo amb plantejaments com el de Heidegger. Es produeix una clara superació de la dualitat subjecte-objecte, si més no com a dualitat inconnexa i heterogènia. En el món de la vida es dona una homogeneïtat entre els seus elements. La manera de donar-se del món de la vida ocorre en la *vivència*: és l'acte on no hi ha distinció entre el mode de la donació i el mode de la recepció, on allò que es viu i el mateix fet de viure-ho és el mateix, on pròpiament no hi ha *objectum* sinó unitat de sentit que serveix a l'orientació de la vida⁹.

Ja es comença a entendre el motiu pel qual una equiparació amb Heidegger és possible. L'estudi husserlià tematitza ara un nivell de la vida de l'ésser humà on la seva "mundaneïtat", la seva "corporeïtat", la seva "facticitat", ocupen un lloc de preferència.

Per descriure aquest nou camí, haurem de parlar bàsicament de tres vèrtexs de la mateixa figura: el canvi d'*actitud*, l'*epojé* i el tema del *món*; tots ells temes centrals de l'obra husserliana. Anirem i retornarem repetidament d'un vèrtex a l'altre.

Husserl introdueix la seva reflexió mitjançant unes anotacions sobre

⁹ Vid. GOMEZ-HERAS, J. M., *El apriori del mundo de la vida*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 216-217.

el plantejament kantià. Ben sintèticament, es tracta de dir que en aquest hi ha un pressupòsit decisiu: el món circumdant de la vida (*Lebensumwelt*), en el qual ja sempre ens trobem, tant en la nostra existència quotidiana com en la nostra activitat científica. Kant no l'ha tematitzat, o millor, no hi ha arribat. L'apriori del coneixement analitzat per Kant està precedit i es basa sobre un apriori pre-reflexiu i pre-lògic. E Fink ha escrit que "la qüestió fonamental (*Grundfrage*) de la fenomenologia es deixa formular com la qüestió sobre l'origen del món (*Ursprung der Welt*)"¹⁰. Amb tot, cal tenir ben present que al llarg de l'obra de Husserl l'estudi del món s'efectua en diferents registres.

El món és l'horitzó total en què s'insereix tota determinació particular. Tota percepció reenvia a un horitzó últim que permet la seva comprensió. Aquest horitzó no pot ser percebut. En aquest sentit, Husserl ha aplicat al món el qualificatiu de *transcendental*. Aquest món com a horitzó últim de tota activitat conscient, es deixa destriar en nivells ben diferents: món científic, món cultural, món històric,... Cadascun d'ells engloba les dades constituïdes en una de les actituds específiques que el jo constituent pot adoptar i exercir. Ara bé, mitjançant una anàlisi genètica es pot mostrar com tots ells tenen una mateixa terra mare, un mateix sòl, del qual tots han partit. Si en un primer moment Husserl té tendència a anomenar aquest nivell fonamental "món natural", sobretot en la dècada dels trenta l'anomena "món de la vida", i es reserva molt especialment a aquest món

¹⁰ Fink, E., *Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, a *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*; (*Phaenomenologica* 21), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 101. Cal que assenyalem que aquest escrit, al qual ens haurem de referir diverses vegades, va ésser publicat per primera vegada a *Kantstudien*, 38 (1933), amb una introducció del mateix Husserl on avalava la interpretació que el seu deixeble feia del seu pensament.

el qualificatiu de transcendental¹¹.

Aquest món de la vida, que en Kant ha passat com a obvi, Husserl el comença determinant com el regne de la subjectivitat, entesa com a corporeïtat cinestètica operant¹². Pel que fa a aquest tema, les anàlisis de la *Krisis* lliguen directament amb les de *Ideen II*. Es tracta, per exemple, de veure l'estret lligam entre esperit i natura, amb el nus del cos propi (*Leib*). La naturalesa es fa subjectiva en la mesura que és viscuda constantment pel subjecte com a cos propi. Així, la naturalesa està lligada a la subjectivitat i, per tant, a la llibertat del jo espiritual. Per la seva banda, el jo espiritual, en tant que encarnat, està condicionat per la naturalesa. Paral·lelament es pot dir: som subjectes i objectes del món¹³.

En aquest nivell de l'anàlisi, on són molt importants els temes de la sensibilitat, de la corporeïtat, de la percepció, etc., el món de la vida és l'àmbit on se superen les divisions clàssiques entre corpori i espiritual, entre intern i extern, entre jo i món. Aquesta superació no vol dir indistinció i confusió, sinó mostrar com aquestes esferes convergeixen en el jo vivent.

Fenomenològicament, els fenòmens del món són aparicions del meu cos propi, del meu *Leib*; són, en aquest sentit, subjectius. I són les dades intencionals d'aquesta subjectivitat originària, d'aquesta subjectivitat cinestètica, la base de les posteriors constitucions. Per exemple,

¹¹ Vid. VAN BREDA, H. L., L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendantale, a *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie*; (Phaenomenologica, 72), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 316-317.

¹² *Krisis*, par. 28.

¹³ *Krisis*, 107.

caldrà veure com allò que en principi es percep com un *Körper* entre d'altres, és un *Leib*, un *Leib* que pertany a un altre *Ich-Subjekte*¹⁴.

Per què la posició de Kant no és suficientment radical? Ara s'entén la resposta: no fou prou radical perquè no va atènyer aquest món de la vida, pròpiament transcendental. És l'apriori concret de tota activitat humana. En particular, és l'apriori de la ciència objectiva, que com a una praxi entre d'altres, ja sempre el pressuposa. En general, el projecte de la ciència i de la filosofia, de la praxi teòrica (una praxi peculiar i històricament tardana¹⁵), definint-se com la transformació del saber pre-científic en un saber universal i definitiu, no ha tematitzat mai el món de la vida, l'ha pres com a obvi, i no ha copsat que el seu propi sentit derivava d'aquest sòl.

Fixem-nos que la proposta husserliana no consistirà, és clar, a retornar al coneixement pre-científic, sinó a dirigir l'interès teòric vers una esfera de l'experiència que no ha estat tematitzada i que, tanmateix, és l'àmbit fonamental de sentit. Husserl diu que quan hi dirigim la nostra atenció, quan hi dediquem específicament el nostre interès teòric universal, aquest àmbit se'ns revela, amb sorpresa nostra, com una infinitud de fenòmens nous que pertanyen a una nova dimensió¹⁶; "és el regne d'una subjectivitat closa en si mateixa que, a la seva manera és, que funciona en tota experiència, en tot pensament, en tot viure i que, per tant, està present arreu, malgrat que encara no ha estat mai enfocat,

¹⁴ *Krisis*, 109. Amb aquest punt es toca el tema de la constitució de l'altre, el tema de la intersubjectivitat, que Husserl ha tractat especialment en la cinquena de les *C.M.*

¹⁵ *Krisis*, 113.

¹⁶ *Krisis*, 114.

captat o concebut"¹⁷.

L'accés a aquesta dimensió no és fàcil. De dificultats de tipus "extern" podrien apuntar-se aquestes: en primer lloc, com ja hem explicat, el fet que les ciències objectives no només hagin menyspreat aquestes evidències subjectives sinó que hagin creat un món en si d'idealitats que s'ha sobreposat al primer i l'ha relegat a l'oblit. Les ciències objectives mateixes no en són conscients d'aquest procés. I, si se'ns permet dir-ho així, encara són més inconscients que és en aquell àmbit on tenen llur fonament de sentit, que només ell les hi podria fornir la dignitat d'un saber radicalment fonamentat¹⁸. De tal manera, doncs, que el saber objectiu ha arribat a oblidar l'existència d'aquell altre nivell on té el seu últim fonament. Es pot prendre per analogia el símil de Helmholtz¹⁹. Aquest va intentar imaginar l'existència de figures planes que ni sospitessin la dimensió de profunditat. Això és: va suposar l'existència de figures planes amb capacitat de pensar, que ignoressin completament que també les constitueix -i necessàriament- la dimensió de profunditat. A l'objectivisme afectaria una ignorància similar. Tot el saber objectivista es mouria en la *superfície*, en la vida superficial (*Flächenleben*) i restaria en l'oblit la *vida profunda* (*Tiefenleben*), la tercera dimensió, la *Lebenswelt*.

A aquestes dificultats externes, motivades sobretot per una llarga sedimentació històrica de prejudicis, acompanya una dificultat decisiva, que és la de la cosa mateixa. L'accés és difícil perquè el mateix lloc d'arribada és escabros. La proposta husserliana és la d'un camí possible

¹⁷ *Krisis*, 114.

¹⁸ *Krisis*, 121.

¹⁹ *Krisis*, 121.

vers aquest indret.

Quina mena d'espai podria ocupar la tematització del món de la vida dins del conjunt dels sabers? Si inicialment podria considerar-se un tema parcial dins de la temàtica general de la ciència objectiva, es pot mostrar -i aquesta és la intenció de Husserl-, que des d'una altra perspectiva més fonamental -si se'ns permet dir-ho així- és el problema filosòfic universal. Es produeix una variació del centre de gravetat. D'entrada, després de la constitució històrica de la idea la ciència a Grècia, de la seva reformulació moderna, i de la seva vigència i extensió contemporànies, la determinació del tema de la *Lebenswelt* podria considerar-se secundari en relació a la idea de ciència objectiva universal. De fet, així és com nosaltres hem accedit al tema de la *Lebenswelt*: centrats en la problemàtica de la ciència objectiva ens hem vist conduïts a un nivell des del qual podríem treure possibles solucions per aquella problemàtica, això és, per sanejar l'estat de la ciència, per fonamentar-la. Ara bé, una vegada trobat d'aquesta manera el tema de la *Lebenswelt*, pot ocórrer -i així convé que sigui- que arribem a tematitzar-lo no com un tema secundari sinó com el tema filosòfic per excel·lència. "Allò que en principi es presenta com un tema teòrico-científic particular, ¿no comporta també l'obertura d'aquella 'tercera dimensió' de la qual hem parlat, i que estaria cridada a englobar la totalitat del tema de la ciència objectiva (així com tots els altres temes de la 'superfície')?"²⁰. Segurament només caldrà estar atents, des de l'actitud adequada, a la cosa mateixa. Veurem caure el privilegi absolut de la problemàtica lògico-objectiva en situar-la correctament com una realització particular dins del món de la vida.

Després de realitzar el moviment de la ciència objectiva a la *Lebens-*

²⁰ *Krisis*, 126.

welt, estem passant ara a la necessitat d'una ciència de la *Lebenswelt*. A la fenomenologia se li presenta un nou camp i una nova tasca.

2. Una ciència de la *Lebenswelt*

Cal investigar quina és aquesta actitud i quin és el mètode adequat per enfocar i estudiar el món de la vida. Per ambdós aspectes Husserl mostra el contrast amb l'actitud i el mètode propis de la ciència objectiva. Implícitament dient això ja afirmem que és possible una ciència del món de la vida; afirmació que, en principi, no és òbvia. El món de la vida, allò que primerament ens és conegut i familiar, pot ser tema, a més del coneixement de la vida precientífica, d'un tractament científic, d'una ciència. Però, per donar raó d'aquesta possibilitat, és indispensable no deixar que el concepte tradicional de ciència objectiva substitueixi el de ciència en sentit general²¹. Essent el món de la vida l'àmbit de les experiències subjectiu-relatives, no pot ser copsat per una ciència objectiva en el sentit naturalista, la finalitat de la qual és precisament la superació de tot allò que és merament subjectiu i relatiu. El món de la vida mereix una científicitat peculiar: es tracta de centrar l'atenció en l'*experiència*, entesa aquesta en el mateix sentit que s'entén en la vida precientífica. És allò que en aquesta vida es dona primerament, amb immediatesa; "allò realment primer és la intuïció 'merament subjectiu-

²¹ *Krisis*, 126.

relativa' de la vida precientífica del món"²². I la vida precientífica així entesa correspon a l'anomenat món subjectiu de la *doxa*. En Husserl trobem, així, una revalorització de la *doxa*, tant llargament menyspreada per la tradició científico-filosòfica. El sentit d'aquesta revalorització es delimita bé a *Erfahrung und Urteil*: "...el retorn a l'experiència pre-predicativa i la penetració en la capa més profunda, la capa originària última de l'experiència pre-predicativa, signifiquen una *legitimització de la doxa*, que és el domini de les evidències originàries últimes que encara no han accedit a l'exactitud i a la idealització psico-matemàtiques. I resulta igualment que aquest domini de la *doxa* no és un domini d'evidències d'un grau inferior en relació a aquelles de la ciència, del coneixement judicatiu i dels seus productes, sinó que és justament el domini últim i original al qual reenvia per al seu sentit el coneixement exacte, el qual té per característica la de ser un simple mètode i no una via conduint al coneixement d'un en si"²³.

Primer: no es pretèn menysprear l'*episteme* (sobretot entesa a partir de la constitució de la ciència matemàtica moderna), sinó indagar la seva fonamentació i font de sentit, i situar-la en el seu lloc propi. Segon: es tracta de veure com aquell fonament i font de sentit és la *Lebenswelt*. Tercer: la *Lebenswelt* no és *només* aquest àmbit de fonamentació i, per tant, quelcom que, en un cert sentit, es pot considerar al servei de la ciència objectiva, sinó que és possible reconèixer-lo com a problema

²² "Das wirklich Erste ist die 'bloss subjektiv-relative' Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens", *Krisis*, 127.

²³ *E.U.*, 44.

filosòfic universal i plantejar la necessitat d'una ciència, una *episteme*²⁴, de la *Lebenswelt*. És clar que -com ja hem dit- aquí caldrà agafar l'*episteme* en l'accepció que li és pròpia i que no es restringeix a la de ciència objectiva. Així, doncs, la finalitat principal del retorn de Husserl a la *Lebenswelt* és la de l'elaboració d'una ciència d'aquest nivell de la vida, segurament amb l'esperança -l'esperança del principiant, del filòsof- d'aconseguir descobrir la teleologia de la raó, la unitat i el *telos* de la vida humana.

La peculiaritat d'aquesta ciència haurà de consistir a ser adequada pel tractament d'allò *merament subjectiu-relatiu* que és la nota essencial del món de la vida. Aquesta nota marca també el contrast amb el terme de les ciències objectives. Aquestes busquen la superació d'aquella relativitat tot tendint vers un en si, plenament objectiu i universal. El nivell de la recerca és ben distint: les ciències objectives agafen el món com a conjunt d'objectes que poden ser determinats i englobats per models matemàtics. La ciència de la *Lebenswelt* indagarà el món, com a món de la subjectivitat, font d'evidència (*Evidenzquelle*) i nivell fonamental de la vida humana, en el qual i gràcies al qual tenen lloc totes les activitats i configuracions de sentit²⁵.

²⁴ Gomez-Heras J. M., *El apriori del mundo de la vida*; p. 235, ho diu així: "La fenomenología aspiraría a ser la modalidad filosófica de la 'doxa': un saber teórico sobre la *Lebenswelt*; una 'doxa' *in statu* de 'episteme'".

²⁵ En relació a aquest punt, E. Paci, en la seva lectura "humanista" de la *Krisis*, diu que en ell es mostra la diferència entre Husserl i l'existencialisme clàssic: Segons Husserl l'existència (la vida humana en la seva concreció) inclou l'evidència, el fonament, la verificació; PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast., p. 50. De fet, es pot dir que el mateix Paci s'acosta a l'existencialisme, però a un existencialisme "positiu". S'esforça per superar el mal i el dolor, la misèria de la finitud humana, mitjançant una fecunda col·laboració entre la filosofia i la ciència, a les quals atorga un gran valor. Amb això, Paci pensa la possibilitat d'una fecunda relació social i d'una societat racional.

Un altre punt de distinció entre la *Lebenswelt* i el món objectiu de la ciència: "el contrast entre allò subjectiu del món de la vida i el món 'objectiu', 'vertader', consisteix a que aquest últim és una subtracció teòrico-lògica, la subtracció de quelcom que d'entrada no és perceptible, de quelcom que d'entrada no és experimentable en el seu propi ésser, mentre que allò subjectiu del món de la vida es caracteritza en tots els casos per la seva efectiva experimentabilitat"²⁶. Que la terra té forma d'esfera i gira a gran velocitat sobre si mateixa i al voltant del sol és una afirmació que pertany a l'àmbit de la ciència objectiva, el contingut de la qual no pot ser efectivament experimentat. Allò que sí experimentem, i pertany al món de la vida, és que la terra és plana i no es mou²⁷. La *Lebenswelt* és un regne d'evidències originàries; d'allò donat en "ell mateix" (*es selbst*), en "persona". Això no implica que en aquest nivell no es donin coneixements mediat; aquests -induccions- han de referir-se sempre a quelcom intuïble per ell mateix. En tot cas, l'experiència efectiva (*wirkliche Erfahrung*) és la base definitiva i necessària de tota confirmació (*Bewährung*). I, en aquest nivell, la confirmació significa "va bé", "és efectivament així", "és veritat", "*es stimmt*"²⁸. Així mateix, cal apuntar que en el món de la vida, la confirmació no té el caràcter de quelcom definitiu, tot i que en el moment en què es fa és inapel·lable. El món de la vida flueix, està transpuat de canvi. Una confirmació -"és efectivament així"- pot veure's més endavant contradita. Però aquesta característica del món de la vida de cap manera desprestigia i invalida el tipus de confirmació del que hem parlat.

²⁶ *Krisis*, 130. També, Bl. XVIII, 463-464.

²⁷ Cfr. el manuscrit D 17, publicat a FARBER, M., *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*; Cambridge, Harvard University Press, 1940.

²⁸ *Krisis*, Bl. XVIII, 464.

La ciència de la *Lebenswelt* atindrà, així, a la intuïció com a evidència originària del subjecte en la seva relació essencial amb el món. La ciència de la *Lebenswelt* no és estudi de quelcom extern, quelcom que estigui enfront de mi. És més aviat una *reflexió* sobre mi mateix, sobre el meu ésser en el món en tant que corporeïtat vivent i en tant que ésser històric. L'evidència originària, és evidència que pertany a la subjectivitat com a subjectivitat cinestètica operant, no a una subjectivitat purament passiva. Per això, es tracta d'estudiar la meua experiència temporal, necessàriament temporal; experiència que consisteix en la successió de presències i en les meves modificacions d'aquestes. La temporalitat és precisament presència i modificació de la presència. La meua intuïció no és mai un mer rebre: la *Lebenswelt* és la meua *Lebenswelt*. Tota intuïció implica el meu funcionar originari, és una modificació del passat i del present. Tornem, així, a entrellucar el tema més de fons, que s'acabarà d'explicitar més endavant: aquesta ciència de què estem parlant haurà d'estudiar, en darrer terme, la subjectivitat operant i constituent. Això és: és una ciència que descobreix un món fluent en el qual el mateix subjecte que indaga és part i origen del moviment; és una ciència de la interrelació subjecte-món. Ho explanarem en parlar del mètode fonamental d'aquesta ciència: l'*epojé*.

Mostrant el contrast entre la *Lebenswelt* i el món objectiu de la ciència, estem ja en disposició d'entendre de quina manera aquest segon esdevé un tema parcial dins del primer. El tipus d'evidència d'ambdós dominis és distint, i hem vist com l'evidència del món de la vida és l'evidència originària, caracteritzada fonamentalment per la seva immediatesa. Ara bé, aquesta evidència és superior a la que es pot donar en la ciència objectiva. I ho és perquè aquesta segona depèn de la primera, té com a sol la primera. El contingut de la ciència objectiva té

el seu apriori de comprensió en el món de la vida. Que la terra té forma d'esfera i dóna voltes sobre si mateixa i al voltant del sol és quelcom que només podem arribar a entendre si prèviament hem tingut l'experiència de la terra plana i de la seva quietud.

Dient això anterior, partim de la ciència ja constituïda; però, què passa si més aviat centrem la nostra atenció en la seva constitució (com ja hem fet en veure l'origen de la geometria)? Que la ciència objectiva es presenta com *un tipus de praxi dins del món de la vida*; "pertany a la unitat concreta del món de la vida"²⁹. És la praxi que consisteix en una subtracció teòrico-lògica. Si deixem d'estar submergits en el pensar científic -això podrà passar gràcies a l'*epojé*- l'activitat científica es reconeix com a tal activitat situada en la matriu universal del món de la vida. Una activitat que contínuament necessita d'allò que no és propi de l'objectivitat científica sinó de la vida pre-científica; una activitat d'homes que abans que científics són homes i que, una vegada adoptada llur professió de científics, continuen essent homes en el món de la vida. Passa que malgrat que ja sempre vivim en el món de la vida, normalment no hi ha cap motiu per enfocar-lo temàticament; som conscients d'ell com a horitzó, però no en fem un tema. A més, en esdevenir homes d'ofici -entre ells l'ofici del científic- hom tendeix a estar absorbit per les finalitats d'aquest ofici i pel seu horitzó particular. Tot plegat, allunya la tematització del món de la vida com a horitzó universal. Però, si s'efectua un canvi d'actitud que aconsegueixi prendre el món de la vida com a terme d'una ciència universal, aleshores el centre de gravetat canvia de posició. Els horitzons parcials i, en especial, el de la ciència objectiva, poden reconèixer-se en llur parcialitat. Des d'aquí, per exemple, és més fàcil reconèixer el món en si de la ciència com una *hipòtesi entre*

²⁹ *Krísis*, 133.

d'altres³⁰. Tot i que caldrà pensar l'"excel·lència" d'aital hipòtesi.

Tenim d'una banda el món de la vida, món "merament" subjectiu-relatiu i, d'altra banda, una praxi, la de la filosofia i la ciència objectives, que pretén precisament superar aquella relativitat. Quelcom paradoxal: sobre el terreny del món merament subjectiu-relatiu es construeix un edifici, una ciència amb pretensió d'universalitat, que pretén anular les característiques fonamentals del terreny. Això encara resulta més paradoxal si -com hem vist- es té present que la praxi teòrica té necessàriament les seves fonts d'evidència, les seves premisses, en el nivell subjectiu-relatiu³¹. Aquesta, en general, és la paradoxa: la *Lebenswelt* i el món de la ciència, en el seu contrast i en la seva unió³². Dos mons distints i, tanmateix, tan fermament entrellaçats.

De fet, amb aquesta observació toquem un punt cabdal del conjunt de la filosofia husserliana. Aquesta es mou, per dir-ho d'alguna manera, entre dos pols: el retorn a la *Lebenswelt*, en tant que teràpia per superar la crisi, i la revigorització de la raó. Biemel és un dels que ha assenyalat l'ambigüitat en què es mou Husserl en la valoració de la *Lebenswelt*, d'una banda, i de la idealització racional per l'altra³³. També Ricoeur ha comentat de manera molt suggerent aquesta paradoxa³⁴. Per assumir allò

³⁰ *Krisis*, 133.

³¹ *Krisis*, 135-136.

³² *Krisis*, 134. També subratlla aquesta paradoxal relació de necessitat mútua BRAND, G., *Die Lebenswelt* (1971).

³³ BIEMEL, W., *Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik*, a *Phänomenologie heute*; (Phaenomenologica, 51), Den Haag, M. Nijhoff, 1972.

³⁴ RICOEUR, P., *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, a *Textes pour Emmanuel Lévinas*; Paris, Jean-Michel Place, 1980, p. 176-177.

que diu Ricoeur hem d'agafar una accepció restringida de *Lebenswelt*, tal com el mateix Ricoeur indica, entenent aquesta com la vida en la immediatesa, al nivell d'una praxi radicalment pre-científica. Des d'aquesta perspectiva, certament, la *Lebenswelt* no és un món al qual nosaltres poguem retornar de la mateixa manera com Ulisses a Itaca. La fundació de la idea de ciència fa impossible aquest retorn. Aquesta idea ha estat fundada per la "nova humanitat", pels grecs, i és quelcom que no pertany a la *Lebenswelt*. L'aportació de Ricoeur consisteix a *distingir entre la funció epistemològica i la funció ontològica del retorn a la Lebenswelt*.

La funció epistemològica del retorn a la *Lebenswelt* no és, de fet, sinó un pas d'un retorn més fonamental a la ciència autèntica, més enllà de la seva alienació en la ciència objectivista. Amb això se superaria la crisi de les ciències modernes. El retorn a la *Lebenswelt* serviria per a recuperar l'ideal de ciència autèntica; aquesta és la funció epistemològica de la *Lebenswelt*.

Per altra banda, *la funció ontològica consisteix a mostrar com el retorn a la Lebenswelt implica alhora el reconeixement de l'errònia pretensió de fer del món de la idealitat físico-geomètrica un absolut*. Hi ha, segons Ricoeur, una *hybris* -diguem, originària- que anima aital pretensió i que podria relacionar-se amb el plantejament de Kant segons el qual la raó està sempre tensa vers la necessitat de la il·lusió transcendent. Doncs bé: "El retorn a la *Lebenswelt* redueix aquesta *hybris* tot afirmant que el món ja sempre l'ha precedit"³⁵. La funció ontològica, en la seva part positiva, designa, doncs, la *Lebenswelt* com el referent últim de tota idealització i de tot discurs.

Cal fixar-se que la funció ontològica no ens diu res en relació a la

³⁵ Ibid. p. 176.

funció epistemològica, és a dir: la tesi de la referència última no determina la qüestió de la legitimació última (o la qüestió de la validesa). En aquest sentit funció ontològica i funció epistemològica són irreductibles, i defineixen dues relacions distintes entre món de la ciència i *Lebenswelt*. Ricoeur parla d'una *relació epistemològica de contrast* i d'una *relació ontològica de dependència*: "Per 'contrast' cal entendre l'emergència de la qüestió de la validesa en una situació que no la conté com a tal. Aquesta qüestió és heterogènia amb aquella referència última. És per això que es pot dir que la noció de ciència, de *Wissenschaft*, ha hagut d'ésser posada per una humanitat nova, els grecs. Que el món de la vida precedeixi tota idealització no requereix cap 'ciència grega'. La idea de ciència com a font de tota legitimació no procedeix pas del món de la vida (...). Aquesta distinció entre la tesi ontològica i la tesi epistemològica suggereix la idea d'una irreductible dialèctica entre la relació de dependència i la relació de contrast i, finalment, entre el món real, en tant que sòl, i la idea de ciència en tant que principi de validació. El món real té la prioritat en l'ordre ontològic. Però la idea de ciència té la prioritat en l'ordre epistemològic. Es poden 'derivar' les idealitats, en el sentit que elles refereixen al món real. Però no es pot derivar la seva exigència de validesa. Aquesta exigència reenvia a la idea de ciència, que és originària en un altre sentit que el món de la vida"³⁶.

Pensem que aquestes distincions de Ricoeur són, a un cert nivell, molt aclaridores, però que hi caldria adjuntar la següent anotació: el contrast epistemològic entre la *Lebenswelt* i la idea de ciència (no el món de la idealitat físico-matemàtica) no ha de considerar-se un contrast insalvable. De fet, tot i que, certament, en la immediatesa del món de la vida no se'ns dona la idea de ciència, quan després de la reducció

³⁶ Ibid. p. 176-177.

transcendental s'arriba a descobrir la *Lebenswelt* com una efectuació de la subjectivitat transcendental, es descobreix alhora una mena de *raó latent* que roman ja en els primers actes intencionals, de la subjectivitat transcendental, com a *Lebenswelt*³⁷. És com dir, sense precisar massa, que la realitat "permet" la racionalització sobre ella. És perquè la *raó latent* ja opera en això que anomenem "realitat".

Després de totes aquestes consideracions, i situant-nos ara en la que hem anomenat funció ontològica de la *Lebenswelt*, ja es pot entendre que la importància s'hagi invertit o, si més no, equilibrat. De la ciència objectiva, amb la seva pretensió d'universalitat, l'atenció s'ha desplaçat al sòl que la fonamenta ontològicament i que, alhora, fonamenta tota activitat humana. Entre d'altres aspectes, ha de canviar amb això el sentit de la "teoria del coneixement". Ja no es tracta d'una mera teoria de la ciència objectiva, de les seves condicions de validesa, sinó d'una reflexió sobre el món de la vida com a font originària de tota evidència: "tant aviat com el títol vacu i buit d'intuïció, en lloc de quelcom ínfim i subvalorat enfront d'allò lògic considerat de gran valor i allà on ja es té l'autèntica veritat, hagi esdevingut el problema del món de la vida, i tan aviat com, mitjançant una seriosa penetració, es reveli la poderosa importància i la dificultat d'aquesta temàtica, es produeix una gran mutació de la 'teoria del coneixement', de la teoria de la ciència, de tal manera que finalment la ciència perd, sigui com a problema o com a operació, la seva autonomia, i esdevé un problema merament parcial"³⁸.

És el món de la vida aquell que ara pot esdevenir tema autònom de la nostra reflexió. La manera de portar a terme una reflexió sistemàtica

³⁷ Cfr. sobre aquesta temàtica el capítol IV del present treball.

³⁸ *Krisis*, 137-138.

encara no la sabem. No sabem encara quin tipus de científicitat es requereix pel seu tractament. Haurà d'ésser, és clar, una científicitat diferent de la de les ciències objectives. Haurem de crear una nova ciència, que serà alhora un nou sentit de la ciència, una nova científicitat, que no serà ni la científicitat matemàtica ni cap altra científicitat lògica en sentit tradicional³⁹. Som en aquest tema absoluts principiants (*absolut Anfänger*), allò que hem de començar per fer és "reflexionar, aprofundir en el sentit encara no explanat de la nostra tasca, tenir molta cura d'excloure qualsevol prejudici"⁴⁰.

Una observació que ja es pot fer, és referent a la universalitat d'aquesta nova ciència. Per tot allò que hem dit sobre el món de la vida, és clar que una ciència d'aquest serà una ciència universal. La ciència del món de la vida serà una ciència universal, englobarà tots els problemes amb sentit relacionats amb l'ésser i amb el coneixement de la veritat i, per tant, no només els de la vida pre-científica sinó també tots els relatius a la ciència objectiva.

Husserl està assentant els pilars per l'acompliment del seu programa, tal com l'hem vist dibuixat a la *Ph.s.W.*. De cap manera ha renunciat a la universalitat pròpia de la idea de la filosofia. Allò que Husserl declara un contrasentit és la possibilitat d'una ciència *objectiva* universal (en l'accepció d'objectivitat que hem anat caracteritzant), mentre que una ciència universal és quelcom ple de sentit i necessari⁴¹. Aquí té lloc la proposta husserliana: la *Phänomenologie als neue Wissenschaft*.

³⁹ *Krisis*, 135.

⁴⁰ *Krisis*, 136-137.

⁴¹ *Krisis*, Bl. XIX, 467.

Fent de la *Lebenswelt* el tema central, la cruïlla⁴², d'aquesta nova ciència -de la fenomenologia- no es produeix un cop molt fort a tota la tradició filosòfica? Efectivament, la revalorització de la *doxa* que suposa el tema de la *Lebenswelt*⁴³ defineix la relació de la fenomenologia amb la tradició metafísica; relació que és bàsicament de contraposició. Tal com fa notar Landgrebe⁴⁴, la *doxa* no va ser menyspreada només en la filosofia més recent, sinó ja des del moment en què Parmènides va distingir els dos camins i va barrar el pas a un d'ells: el camí del canvi, de les fluctuants opinions dels mortals. Des d'aleshores, la veritat de l'ésser es va identificar amb allò permanent i constant; món de l'ésser veritable que roman darrera del món mòbil i canviant de l'experiència. Aquesta ha estat l'estructura permanent de la pràctica totalitat del pensament metafísic. En els nostres temps, la contundent negació nietzscheana de tot tipus de rera món permanent implica la cancel·lació inapel·lable de la metafísica tradicional. Doncs bé, Husserl, en aquest cas força proper a la posició de Nietzsche, denuncia la pretesa absoluta del pensar lògic pur i del seu correlat d'un món en si i defensa el valor superior de l'evidència pròpia del món de la vida, món fluent i canviant. "Husserl proclama -conclou Landgrebe- el mateix 'fluir heraclitià' com a tema de la ciència filosòfica en darrer terme fonamentador, pretenent així poder mostrar el camí de la nit prohibit per Parmènides com el camí adequat a la veritat filosòfica,

⁴² W. Biemel parla de la *Lebenswelt* com a punt de cruïlla (*Kreuzungspunkt*) de la filosofia de Husserl; BIEMEL, *Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik*, a *Phänomenologie Heute*; p. 71 i s.

⁴³ "El món de la vida no és cap altra cosa que el món de la simple *doxa*, que la tradició ha tractat amb tant de despreci", *Krisis*, Bl. XVIII, 465.

⁴⁴ LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte* (1968); trad. cast. p. 176-177.

com un 'retorn als orígens'"⁴⁵.

Una vegada dit això, cal donar resposta a una objecció: d'una banda, Husserl ha mostrat com l'objectivisme de les ciències impossibilitava que aquestes reflectissin l'originària realitat de la *Lebenswelt*. Però, d'altra banda, Husserl pretén ara desenvolupar una ciència de la *Lebenswelt*. Husserl mateix s'autoobjecta: no serà això una ocupació intel·lectualista, fruit de l'afany propi de la modernitat de teoritzar-ho tot?⁴⁶; és que el món de la vida es pot teoritzar sense fer violència sobre el seu propi ésser? La resposta és aquesta: sí que és possible una teorització però amb una cientificitat ben distinta de la formalitzant, idealitzadora i objectivista de les ciències modernes i àdhuc de la metafísica tradicional. La fenomenologia, en tant que aquesta nova ciència, no és mai construcció, sinó *revelació, mostració*, atenció a allò que es dona originàriament. És una construcció conceptual la que faria violència sobre la *Lebenswelt*, però no una ciència entesa com a *reflexió* sobre els modes originaris de l'experiència. La fenomenologia tindria per objectiu traspassar les sedimentacions i les capes que oculten el món de la vida, per tal de poder-lo explicitar, revelar, i això, alhora, per tal que aquesta revelació clarifiqués els grans problemes de sentit de la praxi i de la raó humanes.

⁴⁵ *Ibid.* p. 177.

⁴⁶ *Krisis*, 135.

3. *Epoje i Lebenswelt*

3.1. INTRODUCCIÓ. L'EPOJÉ DE LES CIÈNCIES OBJECTIVES

Husserl mateix ha determinat la reducció fenomenològica com el tema fonamental (*Fundamentalbetrachtung*) de tota la seva filosofia. Es tracta d'un tema que, explícitament, el desenvolupa per primera vegada en la "Introducció" de la *Dingvorlesung* de 1907⁴⁷. Des d'aquest moment la reducció apareixerà constantment en els escrits husserlians, i encara amb més insistència des de 1920.

Compaginar totes aquestes aparicions no és pas una tasca fàcil. El paper que juga i la manera com es parla d'ella en obres com *Ideen I*, *Ideen II*, *Er.Ph*, *C.M.* i *Krisis*, si bé és cert que presenten moltes equivalències, també és cert que presenten bastants diversitats. A voltes és Husserl mateix qui les assenyala, com passa -tal com veurem- amb un contrast força rellevant entre *Ideen I* i *Krisis*.

Per tal que ens serveixi de punt de partida i d'esquema general recullo les tres tesis fonamentals que en relació al tema de la reducció exposa en un escrit molt clarificador el pare H. L. Van Breda⁴⁸:

1/ Per Husserl la reducció és el procediment que permet l'accés al nivell vertaderament filosòfic.

2/ Aquest procediment filosòfic veda al filòsof l'opció sigui per una

⁴⁷ Aquesta introducció ha estat publicada amb el títol: *Die Idee der Phänomenologie* com a volum II de *Husserliana*.

⁴⁸ VAN BREDA, La réduction phénoménologique, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 269-290.

actitud objectivista, sigui per una de subjectivista, car la seva finalitat és instal·lar el filòsof en la relació transcendental entre el *cogito* i el *cogitatum*.

3/ Per Husserl la problemàtica de la reducció, en el seu sentit més profund, no és cap altra cosa que el seu descobriment de la ~~dimensió~~ metafísica.

Amb això està dit allò més essencial. La reducció, i l'*epojé* com el seu primer pas fonamental (la reducció té un caire més positiu, és reducció a, mentre que l'*epojé* és la que representa l'aspecte negatiu del mateix mètode, és *epojé de*), és un *mètode*, és el mètode de la fenomenologia husserliana. És el *camí* que ens condueix al lloc on pot desenvolupar-se una autèntica reflexió filosòfica. Què és allò que ha d'ésser neutralitzat o posat entre parèntesi?; quin és aquest lloc al qual condueix la reducció?; quin és el "residu" que resta després de practicada l'*epojé*?

Aquest mètode possibilita i provoca un canvi d'*actitud*. Recordem que també aquest és un tema nuclear de la fenomenologia. L'accés al nivell filosòfic només és possible després d'un canvi d'*actitud*. Que això sigui així fa que la fenomenologia no sigui simplement un exercici teòric, sinó que lligui amb la dimensió ètica. Quina és l'*actitud* que cal superar?, quina *actitud* cal adoptar?

Havent ja mostrat la *Lebenswelt* com el tema central de bona part de la *Krisis*, no és gens estrany que, en aquesta obra, la problemàtica de la reducció vingui directament enllaçada amb la de la *Lebenswelt* i amb la de la ciència de la *Lebenswelt*. L'accés al camp de treball de la nova ciència consisteix en una sèrie de passos successius que són *epojés* successives⁴⁹. La primera d'elles ha d'ésser l'*epojé* de les ciències

⁴⁹ *Krisis*, 138.

objectives. Una tal *epojé*, no és només un posar entre parèntesi els resultats d'aquestes ciències, és també abandonar la nostra possible activitat com a científics. En d'altres paraules: la nova ciència requereix una nova activitat, un nou temps professional (*Berufszeit*), un nou interès, una nova actitud. Fixem-nos que el nostre viure està constituït per una diversitat d'actituds, que corresponen a interessos determinats. La temporalitat humana és una successió de temps d'actituds. Tot interès té el *seu temps*⁵⁰. Així, el temps de l'activitat filosòfica és un temps entre d'altres. R. Descartes aconsellava a la princesa Elisabeth que dediqués poc temps a la reflexió metafísica; aquesta només hauria d'ocupar una petita part del temps global de la vida. En tot cas, ens interessa observar aquesta parcialitat del temps de la filosofia, com a qualsevol altra activitat professional. Una altra cosa és que una característica específica d'aquest temps de la filosofia consisteixi que els seus resultats puguin tenir un influx i una repercussió en la resta del nostre viure. Husserl diu que l'*epojé* que es practica en la ciència de la *Lebenswelt* si, d'una banda, es pot considerar una tècnica entre d'altres, d'altra banda, té una excel·lència que la fa equivalent a una mena de conversió religiosa, la qual repercuteix en tota la vida: "...l'actitud fenomenològica total, i l'*epojé* que en forma part, estan cridades a provocar una plena transformació personal, que podria comparar-se amb una conversió religiosa, però que, a més a més, inclou la significació de la màxima transformació existencial que s'ha ofert a la humanitat com a humanitat"⁵¹.

Retornem, però, a l'operació mateixa. Què queda després de l'*epojé* de les ciències objectives?; ¿mitjançant l'*epojé* de les ciències objectives,

⁵⁰ *Krisis*, 139.

⁵¹ *Krisis*, 140.

hem acotat ja el món de la vida com a tema d'una possible ciència universal?

La primera *epojé* ens deixa com a "residu" el món de la vida com a món espàcio-temporal de les coses tal com les experimentem o podem experimentar en la nostra vida pre i extra-científica. És el món de la *doxa*, tal com abans l'hem anomenat. Ara bé, aquest és un món caracteritzat per la relativitat. Les meves experiències són distintes a les d'una altra persona i encara que poguéssim trobar uns certs límits de variabilitat pel que fa als membres d'una determinada comunitat o d'una mateixa cultura, aquests es trencarien de seguida si comparéssim el món de la vida de dos pobles de cultures distintes.

És possible una ciència universal sobre aquesta relativitat? "El nostre problema desapareix tan aviat com ens adonem que aquest món de la vida, en totes les seves relativitats, té la seva *estructura general*. Aquesta estructura general, a la qual roman vinculat tot allò que és relativament, no és relativa"⁵². En efecte, la *Lebenswelt* té les seves pròpies estructures: tot allò que en la ciència es converteix en categorial (és fruit de la idealització objectivista) té una *estructura concreta* en la *Lebenswelt*. Així, en la *Lebenswelt* també hi ha una estructura espàcio-temporal, una causalitat, una corporeïtat, etc., tot i que distintes de les pròpies de la ciència objectiva. A tots els aprioris de la ciència objectiva corresponen aprioris de la *Lebenswelt*; de tal manera que una de les tasques de la fenomenologia serà la de descobrir com l'apriori "objectiu" es fonamenta en l'apriori subjectiu-relatiu del món de la vida. A *F.t.L.* i a *E.U.* la principal finalitat és justament aquesta: reconduir i fonamentar l'apriori lògico-matemàtic en el corresponent de la *Lebenswelt*. Husserl

⁵² *Krisis*, 142.

mostra, així, que fins i tot la lògica com a pretesa ciència absolutament autònoma i fonamentadora de les altres ciències objectives, té el seu fonament en el món de la vida.

3.2. EL PROBLEMA DEL MÓN. EL CANVI D'ACTITUD

No n'hi ha prou amb la primera *epojé*. La manera com després de l'*epojé* de les ciències objectives resta el món de la vida, no s'ofereix *tout court* com a tema de la nova ciència universal. Per continuar el seu plantejament, Husserl introdueix la temàtica del món i del canvi d'actitud en relació a aquest.

Es tracta d'analitzar les possibles maneres com el món pot ser tematitzat per nosaltres. D'entrada, cal observar que el món ens és sempre pre-donat, "el món ens és sempre pre-donat, és el 'sòl' de tota praxi real i possible", "viure significa constantment viure-en-la-certesa-del-món", "viure despert significa viure despert enfront del món, ser constantment i actual 'conscient' del món i de mi mateix en tant que vivent *en* el món, viure i acomplir realment la certesa d'ésser del món"⁵³.

De quina manera som conscients del món? No de la mateixa manera com ho som d'objectes singulars. El món no ens és donat com una cosa, sinó que ens és donat fonamentalment com a *horitzó*. Cada objecte singular ens és donat com a quelcom "dins" de l'horitzó del món. És clar que consciència de món com a horitzó i consciència d'objecte-cosa estan estretament lligats; cap d'aquestes es pot donar isoladament, s'impliquen

⁵³ *Krisis*, 145.

mútuament. En les lliçons d'*Er.Ph.* II Husserl ja havia descrit l'estructura de la consciència com a una consciència-horitzó. El problema del món, però, és una preocupació permanent del pensament husserlià. Ja en el període que va de l'aparició de les *Logische Untersuchungen* a les *Ideen*, Husserl va indagar el problema del món amb motiu de dues temàtiques distintes⁵⁴. La primera d'elles tenia a veure amb les recerques sobre la percepció. La segona ja sorgeix en relació a la reducció fenomenològica, temàtica que Husserl desenvolupa privilegiadament en les seves darreres obres. Landgrebe ens fa observar com del primer estudi sobre el món, Husserl en retén un aspecte que constituirà una constant de tot el desenvolupament posterior; es tracta precisament de la caracterització del món com a horitzó. En efecte, l'anàlisi de la percepció d'una cosa singular mostra que per descobrir el sentit concret d'aital percepció no es pot romandre en la cosa entesa com a quelcom aïllat. En la percepció d'una cosa concreta hi ha la co-menció (*Mitmeinung*) d'un context, d'un horitzó. La margarida arrelada a la terra-sòl, al costat d'altres margarides, en un camp que limita amb un bosc,... "La percepció és el centre d'un cercle infinit d'ombra"⁵⁵. I, per això, el context-horitzó de quelcom singular és, també, l'obertura d'altres percepcions possibles. És un horitzó que, si se'ns permet dir-ho així, és extensible i que té com a coordenades l'espacialitat i la temporalitat. El límit d'aquesta extensió és el món, tot objecte és percebut, en darrer terme, en l'horitzó del món.

Per què aquesta temàtica relacionada amb l'acte de la percepció és important a l'hora de plantejar la reducció fenomenològica? El fet que tot

⁵⁴ Tal com assenyala LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*; trad. cast. p. 63. És molt interessant tot l'estudi sobre el món com a problema fenomenològic; p. 62-97.

⁵⁵ PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*; Bari, Laterza, 1961, p. 101.

acte particular de percepció tingui el seu horitzó implica que per exhibir en forma pura allò intencionat en tal acte no sigui suficient una mera desconexió de la posició de creença en relació al terme transcendent de l'acte; és necessària, també, la desconexió en relació als horitzons que hi estan implicats. Si ha de realitzar-se una reducció fenomenològica efectiva, en la qual tota objectivitat perdi la seva vigència, no pot limitar-se a posar entre parèntesi, a abstenir-se de judici, a practicar l'*epojé*, dels actes singulars, sinó que ha d'incloure, alhora, la consciència d'horitzó implícita en cada acte i, en darrer terme, de la consciència del món en tant que *horitzó general*. El món és la base última i l'horitzó últim de tot acte de percepció -i, en general, de tota experiència. Tota experiència de quelcom singular l'implica. D'aquesta manera, el món també és experimentat, encara que -com ja hem dit- no tal com ho és un objecte singular, ni tampoc com a totalitat dels objectes experimentables. A diferència de Kant, en Husserl es pot afirmar que el món pot ser experimentat, i experimentat com a horitzó.

A la *Krisis* la *Lebenswelt* és l'*horitzó universal*. Aquesta assimilació permetrà a Husserl entrar en el contrast entre l'actitud natural i la fenomenològica i, al mateix temps, aprofundir el tema de l'*epojé*.

Això cal retenir-ho molt bé: tant en l'actitud natural com en l'actitud fenomenològica el món és experimentat com a horitzó. La diferència essencial és que en l'actitud natural a la consciència d'horitzó acompanya la posició de creença en el seu ésser.

Serà bò, abans de continuar, fer una mica d'aclariment terminològic, i després procedir ordenadament:

- La que aquí, en la *Krisis*, es presenta com a primera *epojé*, és

l'*epojé* de les ciències objectives i de l'actitud naturalista⁵⁶ que els hi correspon.

- El residu d'aquesta primera *epojé* és el viure natural, la vida en la *Lebenswelt*, i la corresponent actitud natural.

- Husserl mostrarà com això no pot ser encara la base per la nova ciència. Es requereix una nova reducció. Per això es parlarà d'una segona *epojé*, l'*epojé* transcendental. Aquesta tindrà la finalitat de superar l'actitud natural i entrar en l'àmbit de la pura subjectivitat, en el camp de l'experiència transcendental.

En la manera naturalment normal de viure ens trobem dirigits directament vers els objectes, vivim *dins* (*Hineinlebens*) de l'horitzó del món (*Welthorizont*), en aquest viure, tots els nostres interessos tenen com a meta objectes⁵⁷. Ens trobem abocats vers el món, submergits en ell, la nostra atenció és acaparada pels termes que es presenten dins de l'horitzó del món. Per dir-ho figurativament: és un viure horitzontal i d'una sola direcció. En aquesta actitud, el món té el sentit d'allò que és efectivament.

Però hi ha una manera molt distinta de tenir consciència del món. Hi ha una manera de "trencar la normalitat del simple viure vers (*Dahinlebens*) el món"⁵⁸ pròpia de l'actitud natural. Es tracta de dirigir la nostra atenció, la nostra mirada, vers el fet que els objectes i el món se'ns donen segons maneres subjectives. Es tracta d'atendre al *com* se'ns donen els objectes, a la manera com es dóna el món per nosaltres. Ara el viure no serà merament horitzontal sinó que realitzarà la figura de la

⁵⁶ Es tracta d'aquella actitud que és fruit del prejudici naturalista i que ja hem vist com Husserl criticava a *Ph.s.W.*.

⁵⁷ *Krisis*, 146-147.

⁵⁸ *Krisis*, 147.

reflexió. L'actitud fenomenològica parteix sempre de l'actitud natural; la reflexió, com a primer pas vers l'actitud fenomenològica, és necessàriament reflexió sobre quelcom que ja s'ha desplegat. O, dit d'una altra manera: és des de la reflexió que descobrim que el món ens és ja sempre pre-donat, que la *Lebenswelt* precedeix sempre la pròpia reflexió. Així, mentre en l'actitud natural no té sentit que es parli del món com a pre-donat, després del canvi d'actitud, l'interès es centra justament en el com de la predonació del món⁵⁹. La nova ciència és la ciència del com del predonar-se del món⁶⁰.

Fem una observació en relació al tema de la reflexió com a primer pas en el canvi d'actitud. La reducció fenomenològica no és la simple reflexió sobre els actes de la "vida natural", no és la simple reflexió sobre els meus actes de percepció, sobre les meves volicions, sobre les meves rememoracions, etc. Hi ha un tipus de reflexió que no necessàriament ha d'obrir el camp de l'experiència transcendental. Una tal reflexió pot ser una mera presa de consciència del meu acte. Puc reflexionar sobre un dels meus actes perceptius com: la percepció d'una casa⁶¹. Jo m'absorbeixo totalment en la contemplació de la casa. La reflexió esmentada, en canvi, m'ofereix, fa adonar-me'n, el "jo percebent la casa". En aquesta reflexió m'he elevat per damunt del meu primer acte perceptiu. Ara bé, fixem-nos que en aquesta primera reflexió "normal" jo no només agafo el "jo percebent la casa" (el meu acte de percepció) sinó que *comparteix* també

⁵⁹ *Krisis*, 149.

⁶⁰ "...eine Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt", *Krisis*, 149.

⁶¹ Poso el mateix exemple i segueixo l'explicació del mateix Husserl a *Er.Ph.*, II, p. 87 i s.

la creença perceptiva⁶² del jo percebent la casa, estic "interessat" en l'existència de l'objecte; comparteixo la creença que la casa i allò que es cospa en aquesta són realment existents. L'anotació de Husserl a aquest procés és que *no és necessari que això passi sempre com passa normalment*. És a dir: no és necessari que jo en tant que jo reflexionant sigui alhora un jo que manté la creença del jo de la vida ingènua. Vet aquí la particularitat de la reducció fenomenològica: puc abstenir-me de participar en aquella creença natural que acompanya fins i tot la reflexió. En executar aquesta abstenció esdevinc un espectador plenament desinteressat⁶³ pel que fa a l'existència i al mode d'ésser de la casa, i del món en general.

L'abstenció és un acte fruit d'una *decisió* de la meua voluntat; és un acte lliure, una "renúncia al món" -o, millor: al món al qual acompanya la posició d'existència-, una renúncia a la "filiació mundana"⁶⁴. És l'adopció d'una posició totalment "innatural".

Es pot dir que la reducció fenomenològica definint-se com el mètode d'accés a l'esfera fenomenològica és, alhora, un canvi d'actitud⁶⁵. En l'exposició sistemàtica de la reducció fenomenològica que trobem a *Ideen*

⁶² *Er.Ph.*, II, 91.

⁶³ Recollim la concisa caracterització de l'espectador desinteressat que trobem a les *C.M.*: "Si anomenem *interessat* en el món al jo que naturalment experimenta *en el món* i viu immers en ell, aleshores, l'actitud modificada fenomenològicament i constantment mantinguda en aquesta modificació, consisteix en un desdoblament del jo pel qual sobre el jo ingènuaement interessat s'estableix el jo fenomenològic com a *espectador desinteressat* (*uninteressierter Zuschauer*)", p. 73.

⁶⁴ Segons l'expressió d'*Er.Ph.*, II, p. 123.

⁶⁵ Cfr. *Ideen* III, Nachwort, p. 141.

I⁶⁶ -i que ha estat la més coneguda- el nucli de la qüestió es posa precisament en la superació de l'actitud natural. Allí, es descriu l'actitud natural com el viure que té sempre "allà davant" el món. El món que és l'*Umwelt*, món de les coses, dels valors, dels béns, etc., que vindrà a ser la *Lebenswelt* de la *Krisis* (ja veurem que aquí Husserl mateix marca una diferència entre el plantejament d'*Ideen* i el de la *Krisis*). Husserl determina "la tesi general de l'actitud natural": "La 'realitat' la trobo com estant allà davant i l'agafó tal com se'm dóna, també com estant allí"; "El' món està sempre allí com a realitat"⁶⁷. Sobre aquesta base puc desmentir, determinar quelcom com una aparença, perfeccionar la meua mirada, etc., però la realitat de la base ja està sempre pressuposada. Perfilant una mica més, la tesi general afirma dues coses: primerament, que jo descobreixo el món com a existent i, segonament, que amb una certesa de fe (*Glaubensgewissheit*), accepto el món com a existent. "Doncs bé -diu Husserl-, en lloc de romandre en aquesta actitud, anem a canviar-la radicalment"⁶⁸. Per efectuar aquest canvi, caldrà fer quelcom sobre la tesi general de l'actitud natural. I aquest fer quelcom és la funció de la reducció fenomenològica. Es tracta de posar la tesi "fora de joc", "desconnectar-la", "col·locar-la entre parèntesi". Husserl mateix fa observar que no es tracta de negar ni de suprimir res: la tesi segueix existint però, això sí, existeix d'una altra manera, com allò que es col·loca dins del parèntesi continua existint dins del parèntesi. "Si així ho faig, tal com sóc plenament lliure de fer-ho, no per això nego 'aquest món',

⁶⁶ *Ideen* I, par. 27-33.

⁶⁷ *Ideen* I, p. 63.

⁶⁸ *Ideen* I, p. 63. És bastant clar que part del paràgraf n. 38 de la *Krisis* correspon plenament als paràgrafs 30 i 31 de *Ideen* I. S'exposa en ambdós llocs la tesi central de l'actitud natural i després es parla d'un canvi radical d'actitud.

com si jo fos un sofista, *ni dubto de la seva existència*, com si jo fos un escèptic, sinó que practico l'epojé 'fenomenològica' que em tanca completament tot judici sobre existències en l'espai i en el temps"⁶⁹. La posada entre parèntesi significa una abstenció de judici d'existència⁷⁰, una abstenció de la posició judicativa d'un món en si entitatiu; el món ha d'agafar-se com allò que és esmentat en la consciència o, com dirà a les *Cartesianische Meditationen*, mitjançant l'epojé sobre l'ésser o el no-ésser del món, no hem perdut el món sinó que el conservem *qua cogitatum*⁷¹. O encara, tal com explica a la *Krisis*: mitjançant l'epojé "em trobo *per damunt* del món, que ara ha esdevingut per mi, en un sentit absolutament únic del terme, un *fenomen (Phänomen)*"⁷².

L'actitud fenomenològico-transcendental no es dintingeix de l'actitud natural perquè tingui un altre correlat. *Ambdues tenen el mateix correlat: el món*. La distinció radica, només, en el fet que l'actitud fenomenològica, a diferència de la natural, està plenament mancada d'interessos. La màxima husserliana "a les coses mateixes" es concreta d'aquesta manera: al món com a món.

Gràcies a haver determinat la tesi general de l'actitud natural, l'epojé

⁶⁹ *Ideen I*, p. 67.

⁷⁰ El *Sein*, l'ésser o l'existència, que Husserl posa entre parèntesi no és pas l'ésser d'Aristòtil, ni aquell que teoritzava l'Escolàstica, ni aquell que Heidegger pretén salvaguardar de l'oblit. Per Husserl l'ésser que es tracta de posar entre parèntesi és aquell que com a creença juga en l'actitud natural i la sosté. I aquesta creença té com a paradigma fonamental d'existència el de l'existència de la cosa material. Aquest modus d'existència és el que serveix d'*analogatum principale* en l'actitud natural. Cfr. VAN BREDA, L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendantale, a *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie*, p. 309.

⁷¹ *C.M.*, p. 75.

⁷² *Krisis*, 155.

podrà ser universal. En efecte, si l'*epojé* ha d'ésser universal i no referir-se simplement a actes singulars i als termes intencionals d'aquests actes, ha d'afectar la base de totes les posicions particulars, i precisament això és allò que s'aconsegueix desconnectant la tesi general de l'actitud natural. D'aquesta manera, l'*epojé* no és quelcom que es desenvolupi progressivament sobre singularitats, sinó que s'efectua d'un sol cop (*Schlag*)⁷³ posant fora de joc la base sobre la qual s'assenta el viure natural i ingenu. Recordem de passada, encara que pugui semblar reiteratiu perquè és una constant del pensament husserlià, que aquest "de cop" no significa una adquisició o un posicionament definitiu; el "de cop" de l'*epojé* ha d'entendre's també sota la forma del *immer wieder*, encara que només sigui perquè el posicionament ha d'ésser mantingut.

3.3. LA REDUCCIÓ TRANSCENDENTAL

Què en resulta de la pràctica d'aquest mètode? Allí, a *Ideen I*, Husserl diu que el residu fenomenològic que resta després d'aquesta operació és la consciència pura o transcendental. A la *Krisis* Husserl parla també de la finalitat d'arribar, mitjançant la reducció, a l'univers de la pura subjectivitat⁷⁴. Veient que per arribar-hi és insuficient l'*epojé* efectuada sobre les ciències objectives i els seus resultats, es planteja una altra *epojé*, l'*epojé* transcendental (que correspon a la de *Ideen I* que acabem de veure).

⁷³ *Krisis*, 153.

⁷⁴ *Krisis*, 150.

A la *Krisis* es mostra la necessitat d'anar més enllà de l'actitud natural perquè en aquesta la *Lebenswelt* no es tematitza sinó que, simplement, es viu en ella i s'agafa implícitament com a quelcom ja donat. Per contra, en l'actitud fenomenològica o transcendental es podrà veure el com de la pre-donació de la *Lebenswelt*, es podrà veure com la *Lebenswelt* és ella mateixa constituïda a partir de la subjectivitat transcendental. Paci expressa aquesta mateixa idea dient que l'*epojé* és l'alliberament del món ja donat considerat com si en ell estigués ja conclòs i fos definitiu el seu sentit⁷⁵. Només després de l'*epojé* transcendental podrem copsar bé què és la *Lebenswelt*, la seva funció i el seu sentit; podrem copsar la vida operant que actua la validesa del món de la vida.

Segons Gerhard Funke les dues idees directrius de tota la fenomenologia husserliana són la de la reducció fenomenològica i la de la constitució⁷⁶. J. Patočka ha subratllat l'estret lligam entre totes dues i la seva mútua implicació dins del plantejament fenomenològic⁷⁷. Una manera d'introduir la idea de la constitució és parlar d'allò que a la *Krisis* s'anomena la correlació transcendental entre la consciència i el món. L'enunciat del paràgraf 41 de la *Krisis* diu així: "L'autèntica *epojé* transcendental possibilita la 'reducció transcendental' -el descobriment i l'estudi de la correlació transcendental entre món i consciència de món"⁷⁸. D'aquest paràgraf recollim aquests dos fragments, amb tota

⁷⁵ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast., p. 62.

⁷⁶ FUNKE, G., *Zur transzendentalen Phänomenologie*; Bonn, Bouvier, 1957, p. 56.

⁷⁷ PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*; trad. de E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 249.

⁷⁸ *Krisis*, 154.

seguretat fonamentals: "(amb l'*epojé*) la mirada del filòsof per primera vegada s'allibera plenament i, sobretot, s'allibera del vincle més fort i més universal, alhora que el més amagat, aquell del pre-donar-se del món. Amb i en aquest alliberament (*Befreiung*) es dóna el descobriment de la correlació universal, absolutament tancada i absolutament autònoma, del món mateix i de la consciència de món"⁷⁹. I més amunt: "quan l'*epojé* és efectuada coherentment, (el món) es presenta a la mirada com a pur correlat de la subjectivitat, que li dóna el seu sentit d'ésser i a partir de la validesa de la qual el món 'és'"⁸⁰.

L'*epojé* permet el descobriment de la intencionalitat i de la subjectivitat constituent. En particular, la *Lebenswelt* és un àmbit de fenòmens subjectius ocults, el camp d'una intencionalitat subjectiva que s'exercita anònimament. L'autèntic descobriment de la *Lebenswelt* vindrà després del descobriment d'aquesta subjectivitat constituent. Per això, després de la primera determinació de la *Lebenswelt* a partir de l'*epojé* de les ciències objectives es fa necessari anar fins a aquella subjectivitat. La reducció transcendental és l'accés a la plena consciència de l'operativitat constitutiva de la subjectivitat, com a focus a partir del qual ha d'indagar-se el fer-se fenomen del món.

Figurativament podríem dir que l'*epojé* està destinada a treure el vel que oculta la subjectivitat a ella mateixa; l'*epojé* està destinada a "tornar-li la vista". L'*epojé* transcendental permet l'acompliment d'una reflexió sobre el meu propi ésser (*über mein Ich-sein*)⁸¹, permet un canvi radical de la posició de l'*ego* en lloc de no cessar de viure directament

⁷⁹ *Krisis*, 154.

⁸⁰ *Krisis*, 155.

⁸¹ *Krisis*, Bl. XX, 471.

sobre el terreny del món, ara voldrà aprendre a conèixer-se a si mateix. No es tractarà, però, de conèixer-se en el sentit habitual del mot, això és: com a persona humana que té per horitzó el món entès com a món efectivament real. Es tracta, diu Husserl, d'un aprendre a conèixer-me transcendental (*das transzendente mich Kennenlernen*), on el jo s'agafa com a *ego* concret, últim i operador de validesa⁸².

Arribats aquí convé ja deixar establerta aquesta tesi: la investigació sobre la *Lebenswelt* té per finalitat treure a la llum l'activitat constituent de l'*ego* transcendental. La *Lebenswelt* no és, per tant, una regió última, sinó que ella mateixa és constituïda, i investigar aquesta constitució ha de revelar-nos *das anonyme Leisten* de l'*ego* transcendental. Justament per això Husserl parla de la *Lebenswelt* com a un dels camins que mena a la fenomenologia transcendental.

També aquí, un problema força notable pot començar a ser plantejat. En el procés de reducció que es presenta a la *Krisis*, quina és la relació entre la *Lebenswelt* i la subjectivitat constituent? Està clar que el procés de reducció a la *Krisis* és distint del que es féu a *Ideen I*. Així ho apunta Husserl mateix: "Subratllo de passada, que el camí molt més curt vers l'*epojé* transcendental que anomeno en les meves *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, el camí 'cartesià' (...) té el gran desavantatge de conduir a la manera d'un salt a l'*ego* transcendental i, donat que li manca tota l'explicació anterior, revela a l'*ego* transcendental en una aparent manca de contingut..."⁸³.

Husserl reconeix, doncs, que a *Ideen I* la *Lebenswelt* se salta alhora

⁸² *Krisis*, Bl. XX, 472.

⁸³ *Krisis*, 157-158.

que se salta tot altre nivell de món. S'accedeix "massa de pressa" a l'ego transcendental. Falta l'explicació progressiva i genètica, que passa sobretot per la *Lebenswelt*. O, dit en un altre registre: no hi ha un salt entre la *Lebenswelt* i la consciència de la *Lebenswelt*. Ara bé, és així una diferència purament metodològica? El terme final, és el mateix a *Ideen I* que a la *Krisis*, la subjectivitat absoluta? La *Lebenswelt*, és només una etapa mèdia? La fenomenologia de la *Lebenswelt*, és només un aspecte secundari de la fenomenologia més profunda i definitiva de la subjectivitat transcendental?⁸⁴

Amb aquestes preguntes toquem, ben segur, un dels problemes fonamentals de la interpretació del pensament husserlià. Problema que ja és, en bona part, aquell que va orientar el grup dels primers deixebles de Gotinga a una interpretació idealista platonitzant del seu mestre. ¿Com interpretar la subjectivitat transcendental -la consciència pura- i els seus termes com a *cogitationes*? Com ha d'entendre's el caràcter absolut de la consciència?

Només encetarem el problema. D'entrada una cosa es clara: la doble *epojé* que trobem a la *Krisis* no hi és a *Ideen I*. Aquí, de cop, tot cau sota l'*epojé*, i el residu fenomenològic que resta és -com es diu al paràgraf 33- la consciència pura i els seus purs correlats. Segons l'observació que Husserl fa a la *Krisis*, amb aquest procedir, el residu fenomenològic pot semblar quelcom de buit i abstracte. La reconstrucció de la part positiva

⁸⁴ Sobre l'*epojé*, a més dels escrits que ja hem anat citant en aquest mateix apartat, poden consultar-se (per citar només alguns dels nombrosos estudis existents) els següents: AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion* (1970); GESSANI, *La crisi della cultura europea e la filosofia di Husserl* (1977); especialment p. 269-312; BOSIO, F. La riduzione al mondo della vita, a *Aut Aut*, 75 (1963); VAN BREDA, *Réduction et authenticité d'après Husserl*, a *R.M.M.*, 56 (1951); PUCCI, R., *Io trascendentale e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl*, a *Rassegna di scienze filosofiche*, 16 (1963).

d'aquesta observació diria, doncs, que amb la introducció de la *Lebenswelt* s'aconsegueix la pura subjectivitat en tota la seva riquesa de contingut. A *Ideen I* s'oferiria una imatge de la subjectivitat pura com quelcom tancat i immutable. La consciència romandria, en el seu propi transcendir-se en tant que intencionalitat, com un ésser immutable que s'obre al món. Lévinas fa notar com la lectura del paràgraf 49 de *Ideen I* podria donar perfectament aquesta imatge⁸⁵. En aquest sentit, l'*epojé* es presentaria com l'instrument que fa possible l'accés a la consciència, entesa com a ésser pur i autònom, alliberant la fenomenologia del món i de la història i permetent així, sigui una comprensió de l'ésser de la consciència, sigui una comprensió de l'ésser del món (en tant que el món és reconduïble a la vida de la consciència).

Què pot significar que pel camí de la *Lebenswelt* la subjectivitat transcendental es troba plena? Primerament, i implícitament, que es troba tal com pròpiament és. Segonament –i això ja està més afectat pel risc de la interpretació– que la *Lebenswelt* no pot ser pensada només com un primer residu provisional. Té un paper essencial en la determinació de la subjectivitat transcendental. Quin o com? Tornem a subratllar una cosa que ja hem apuntat més amunt. La segona reducció de la *Krisis* no és una neutralització de la *Lebenswelt*, sinó un prendre distància del viure ingenu i immediat, per tal de possibilitar una reflexió del jo sobre si mateix. El subjecte que ara cau sota la reflexió no és altre que el subjecte de la *Lebenswelt*. D'aquí la crítica al subjecte tal com el teoritza Descartes després de l'operació del dubte radical: "Descartes no s'adona de l'error d'atribuir a l'*ego*, al mode d'ésser de l'*ego*, el mode d'ésser d'una validesa

⁸⁵ LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930); Paris, Vrin, 1970, p. 80-82.

definitiva mundana..."⁸⁶. L'ego cartesià es determina com a substància, com a quelcom definit i separat. Aquest és l'error als ulls de Husserl. L'ego que descobreix l'epojé transcendental és ben distint: és el subjecte operant en el món, centre de relacions, en un procés continu; i encara més profundament: subjectivitat transcendental constituent (*leistende subjectivität*) i operadora de validesa. En altres termes: la reducció husserliana, a diferència de la cartesiana, descobreix l'apriori de la correlació essencial entre subjectivitat transcendental i món de l'experiència.

Creiem que és en aquest sentit que cal avançar de cara a la determinació del "lloc" de la subjectivitat transcendental.

Així mateix, és força significativa la manera com es relaciona subjectivitat transcendental i món en unes preguntes que Husserl es formula al paràgraf 42 de la *Krisis*. Allí es demana la manera amb què es podrà copsar el com des de i en la subjectivitat transcendental i la seva vida de consciència (*Bewusstseinsleben*) el món agafa tot el seu contingut i el seu valor d'ésser o, també: "¿De quina manera serà possible, gràcies a aquesta epojé, mostrar aquesta subjectivitat (la subjectivitat transcendental) en el seu obrar (*Leisten*), en la seva 'vida de consciència' transcendental, que s'infiltra fins els rerafons amagats, en els modes determinats amb que 'efectua' en si mateixa el món quant a sentit d'ésser?"⁸⁷. La fenomenologia descobreix que el món té un ésser en tant que té un sentit de ser (*Seinssinn*)⁸⁸, i aquest és constituït per la

⁸⁶ *Krisis*, Bl. V, 397.

⁸⁷ *Krisis*, 156-157.

⁸⁸ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast., p. 63

subjectivitat transcendental.

Tanmateix, gairebé no cal insistir que el "lloc" de la subjectivitat transcendental és una de les cruïlles extremes en la interpretació del pensament husserlià, restant en una gran ambigüitat⁸⁹. S'hi juga àdhuc la qüestió sobre l'idealisme o el realisme. És, per exemple, la discussió entre J. Wahl i A. Lowit. Segons el primer, l'*epojé* transcendental implica un idealisme: "crec que finalment l'*epojé* transcendental no acaba en res. Per reintroduir el món, cal tenir aquest sentiment de món. Sense aquesta *Lebenswelt* anterior, la idea de món no tindria sentit"⁹⁰. Lowit contesta, en canvi, que amb l'*epojé* no es perd res. Ell ve a resumir així el camí de la *Lebenswelt*: En l'actitud natural el món ja sempre està aquí. Hi ha la possibilitat d'un canvi d'actitud, canvi que consisteix a copsar que en aquesta presència del món hi ha quelcom de més d'allò que es veu en l'actitud natural. En aquesta, allò que m'interessa teòricament o pràctica són les coses, les coses que hi ha en el món. Però puc adonar-me que en aquella presència immediata del món hi ha una base de fenòmens que ja sempre són allí, però que o bé no copso en l'actitud natural, o bé resten en un segon pla. Són per exemple, les perspectives. Si dirigeixo l'atenció vers aquest nivell, entenc que sense aquest no hi hauria presència del món. Formen part i possibiliten la presència del món. Així,

⁸⁹ Responent a una pregunta de J. Hyppolite sobre el lloc de la subjectivitat transcendental, Breda diu: "Abans que res diguem que la posició de l'*ego* transcendental està, més aviat, mal definida i roman ambigua. Quan tracta de la relació transcendental Husserl es desplaça contínuament vers l'anàlisi de l'objecte com a tal, afirmant tot seguit la impossibilitat de dret d'efectuar-lo sense referir-se contínuament al subjecte"; VAN BREDA, *La réduction phénoménologique, a Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 281. Però, fins i tot, aquesta ambigüitat persisteix quan Husserl mateix diu que vol deixar l'anàlisi de l'objecte per centrar l'atenció en l'*ego* transcendental, com passa cap al final de la secció de la *Krisis* que estem comentant.

⁹⁰ WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis* (1958); p. 119.

puc arribar a la conclusió que el món està aquí únicament perquè la consciència té una estructura tal que fa que el món existeixi, tingui sentit⁹¹.

Lowit vol subratllar que durant tot aquest moviment que condueix de la presència ingènua del món a l'ego transcendental, el món no es deixa mai. El subjecte transcendental és definit, fins i tot, segons aquesta presència del món. Per això jo i món són indissociables i, per això, també, si es vol parlar d'idealisme husserlià, cal especificar-lo acuradament.

És una discussió que reprendrem més endavant en parlar de la paradoxa extrema de la fenomenologia.

⁹¹ Ibid. (discussió entre Wahl i Lowit), p. 121.

4. Primers apunts de la reflexió fenomenològica després de l'*epojé*

4.1. CORRELACIÓ UNIVERSAL, INTENCIONALITAT I CONSTITUCIÓ

La idea de la filosofia transcendental és la d'una ciència de la subjectivitat transcendental (i, per tot allò que hem anat veient, pot començar per ser una ciència de la *Lebenswelt*) i de les seves operacions constituents⁹². És una ciència universal perquè la subjectivitat és la regió universal i absoluta de l'ésser, en la mesura que tota cosa és correlat de la consciència, *intentio* d'un acte intencional.

Per una ciència de la *Lebenswelt*, Husserl deixa introduïdes a la *Krisis* algunes línies d'investigació. La condició prèvia -tal com ja s'ha explicat més amunt- és adoptar una actitud que renunciï a dirigir-se vers les coses com a quelcom ja constituït i, en canvi, s'interessi pels modes com les "coses" se'ns revelen. Es tracta de centrar l'interès teòric en el "riu heraclític" del món de la vida. Una primera via paradigmàtica que Husserl proposa és la de l'anàlisi d'una cosa en la percepció. Atenent al "com" de la percepció, podem adonar-nos que aquesta es realitza com una successió de percepcions de diverses perspectives o aspectes de la cosa. Diversitat que ve donada sigui mitjançant els diversos sentits, sigui per un mateix sentit en la seva permanència i actuació temporal. Una primera observació

⁹² Landgrebe subratlla aquesta idea. La ciència fonamental del món de la vida no és sinó la mateixa fenomenologia transcendental, centrada a descobrir les efectuacions constituents del món en la dimensió més profunda. També subratlla com només en aquest moment es pot arribar a plantejar en tota la seva dimensió el problema de la constitució. Cfr. LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte* (1968); trad. cast. p. 179.

important que cal fer és que en qualsevol present de la percepció, ja sé més d'allò que actualment percebo, sigui per allò que he retingut de percepcions anteriors, sigui per la meua projecció i previsió en el futur: "mentre que quelcom se'm dóna actualment, jo ja menciono més que allò que se m'ofereix"⁹³. Observació que es recolza ja en el simple fet que atribueixo una diversitat de percepcions a "una mateixa cosa"; diem que són percepcions "de la mateixa cosa". Aquesta observació pot ser, per la seva banda, el punt de partida d'una tesi així mateix important: les diverses exposicions o aparicions que se'm presenten, funcionen com a integrants i formadores d'una unió (que determina la singularitat: "una cosa"), i això ho fan enllaçant-se en un "progressiu enriquiment de sentit (*Sinnbereicherung*) i en una *progressiva* formació de sentit (*Sinnfortbildung*)..."⁹⁴.

Retornant a l'anàlisi de la percepció: podem comprovar com això que ja hem copsat significa també que una percepció sempre està lligada a altres percepcions possibles, que donen l'horitzó final de la cosa i, en definitiva, l'horitzó de tots els horitzons: l'horitzó del món. La reflexió fenomenològica descobreix en aquestes implicacions l'apriori universal de correlació: descobreix, lluny de la contingència d'allò que és merament factual, que en cada percepció estan cooperant encara que d'una manera implícita una sèrie determinada d'altres maneres d'aparèixer i de síntesi de validesa possibles⁹⁵. Cada fenomen és correlatiu i índex del seu propi sistema de variables. És tasca de la fenomenologia investigar aquestes correlacions i, en general, l'apriori universal de correlació: tota vivència

⁹³ *Krisis*, 160.

⁹⁴ *Krisis*, 161.

⁹⁵ *Krisis*, 162.

(*Erlebnis*, experiència viscuda) està unida a les altres segons relacions típiques.

Husserl assenyala, de passada, com la reflexió fenomenològica, centrant-se en els modes subjectius de donació, pot també començar a tematitzar: el paper fonamental de la cinestèsia en la percepció (i, en general, en tota experiència); l'evolució de la validesa (les verificacions i les correccions en les aparences); la consciència d'horitzó (tota experiència de quelcom singular només és possible radicat en un horitzó, que es presenta com a camp obert d'exploració); i la intersubjectivació de l'experiència (en la nostra experiència del món hi té un paper essencial la nostra vida amb els altres. El viure "els uns amb els altres" fa que l'evolució de la validesa del món, el sentit del món, no sigui per un singular, sinó per la comunitat humana)⁹⁶.

Tanmateix, més que desenvolupar aquests temes sistemàticament, cap al final de la tercera part (apartat A) de la *Krisis*, Husserl insisteix bàsicament en el tema de la correlació dels modes subjectius de donació, i recorda que aquesta troballa l'ha mantinguda com a central des de les *Logische Untersuchungen*⁹⁷. Tot objecte de l'experiència està en correlació amb el sistema dels seus modes de donació, amb les modalitats d'aparició. Aquest sistema de correlació és a priori perquè és condició de possibilitat de tota experiència singular, de tota aparició. Aquesta tesi és cabdal i lliga directament amb el tema de la intencionalitat i el de la constitució.

En efecte, les possibles maneres de donar-se estan elles mateixes en

⁹⁶ *Krisis*, par. 47.

⁹⁷ *Krisis*, 169-170, nota.

correlació amb les diverses intencionalitats per part del jo. Recordem que la tesi de la intencionalitat deia així: "... pertany a l'essència de tot *cogito* actual ser consciència 'de' quelcom"⁹⁸. Un estudi acurat hauria de mostrar que, en el fons, el significat de la intencionalitat constitutiva és el de portar l'ésser a l'autodonació. Tot ésser és tal en la mesura que és terme d'un acte intencional de la subjectivitat transcendental.

Per aprofundir en això, retornem al tema de l'horitzó i al del món. Que només en un horitzó, i al final en l'horitzó del món, sigui possible tota experiència, implica que el món alhora que és condició de tota experiència, ell mateix no pot ser experimentat com a quelcom definitiu; ell juga sempre com a horitzó últim de tota experiència. Però podem fixar-nos també en un altre aspecte paral·lel: no hi ha tampoc una experiència definitiva i acabada de quelcom singular, precisament a causa d'aquella estructura d'horitzó. L'horitzó del món obre, en cada cas, una infinitat d'experiències correlatives possibles.

Cal subratllar que l'horitzó del món està en un nivell qualitativament distint al dels altres horitzons. L'horitzó del món és l'horitzó de tots els horitzons, i és condició de possibilitat de tots ells, així com de tota experiència de quelcom singular. La unitat del món, indicada també per Kant, té un caire distint en Husserl, tal com Landgrebe assenyala molt bé: "En mostrar la implicació del món com a horitzó de la posició de tot ens singular, s'exposa el fet que el món no és -com ho era en Kant- la Idea de la totalitat de tots els ens, la qual només pot ser concebuda *posteriorment*, és a dir, després de recórrer la multiplicitat de l'ens; no es tracta, en efecte, del concepte racional d'un objecte al qual res no correspon en l'experiència. Tot al contrari, es mostra ara que el món en

⁹⁸ *Ideen I*, 76.

tant que horitzó ja es dóna simultàniament amb el donar-se i amb l'experiència dels objectes singulars. Kant no va poder veure això perquè li era estranya l'estructura de la consciència d'horitzó, que constitueix un dels grans descobriments de Husserl⁹⁹.

El món, l'horitzó total, no és la síntesi resultant de tots els altres horitzons; no és la resultant de res, és el fonament, l'inici i el "terreny" de tota experiència. Per això és transcendental. És un horitzó transcendental que s'anuncia implícitament en tot ens, en tot fenomen, en tota experiència. I que demana, en aquesta anunciació implícita, ser explorat i explicitat.

En la implicació essencial entre jo i món, jo em reconec, en la reflexió, com a vida-que-experimenta-el-món. El jo és només en tant que projectat en el món, i el món és món per un jo. El món només es dóna en tant que horitzó per un jo, per un jo que és vida operant. Així, el món també pot ser considerat com el desplegar-se de la vida operant de la subjectivitat en el temps.

La tesi de la intencionalitat ha de situar-se en aquest context. El jo està sempre fora de si. El coneixement és "esclat devers". I el terme vers el qual és el món. Però això de tal manera que s'intenciona quelcom singular i l'horitzó del món ho possibilita i hi està com a implícit. En aquest acte intencional s'intenciona quelcom explícitament i l'horitzó és

⁹⁹ LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte* (1968); trad. cast. p. 180. Tanmateix, tot i essent ben certa aquesta observació de Landgrebe, convé també apuntar que, en un altre sentit, la manera com Husserl presenta el tema del món pot tenir notables paral·lels amb la kantiana. En Kant, el món com a "idea reguladora" de la raó, és transcendental en relació a l'experiència empírica. I és transcendental en tant que dóna sentit, direcció i ordre a la multiplicitat de les experiències. Juntament amb les altres dues Idees de la raó, és la base del telos del coneixement.

intencionat implícitament, com a l'ombra.

La intencionalitat no indica un estat estàtic de tenir consciència de, sinó que és un moviment. Cada acte intencional n'implica d'altres, alhora que allò intencionat mostra la necessitat d'il·luminar altres aspectes i de prosseguir les correlacions. La intencionalitat tendeix a recórrer el sistema de les correlacions, que ve a ser un sistema infinit perquè en darrer terme s'identifica amb el món. La subjectivitat tendeix a elaborar una síntesi progressiva de tot allò que ja ha estat intencionat: corregeix, transforma, verifica, i tot amb la finalitat d'una explicitació total, d'un aclariment total -que mai s'acomplirà definitivament. La intencionalitat, doncs, tendeix al sistema que obre la correlació universal. La intencionalitat es defineix sobre l'horitzó del món.

En aquests termes és on es juga el debat sobre l'idealisme husserlià. Fixem-nos que ha estat l'*epojé* la que ens ha permès introduir l'anàlisi de la intencionalitat. Amb l'*epojé* es fa palesa la vinculació de tot objecte a la intencionalitat de la consciència. Mentre en l'actitud natural la intencionalitat roman en l'anonimat, gairebé tot contribueix a oblidar-la, a fer que el jo s'absorbeixi en els objectes dels seus actes, mitjançant el canvi d'actitud, es permet captar la intencionalitat en el seu obrar. Ara bé, què és un acte intencional sinó la determinació d'un sentit en l'horitzó del món? No és la intencionalitat la donació de sentit? I, donar sentit, no és determinar quelcom en un horitzó, quan l'horitzó és correlatiu del jo que intenciona?

Tot i que la constitució no s'ha d'entendre com a pura creació, com a absoluta producció a partir del no res, sí que en un cert sentit ha de caracteritzar-se com una certa producció. E. Fink pensa que en Husserl "el significat de la constitució transcendental 'oscil·la' entre la formació

de sentit (*Sinnbildung*) i creació"¹⁰⁰. J. Wahl abunda en la idea que en Husserl la intencionalitat de la consciència té un poder "productor de ser". En el mateix debat, R. Ingarden reafirma aquesta idea¹⁰¹. Nogensmenys, sembla que hi ha una dificultat intrínseca al problema de la constitució en Husserl que difícilment permet arribar a un plantejament clar. En una encertada expressió, E. Fink anomena la intencionalitat i la constitució "conceptes operatius" dins de la filosofia de Husserl. Vol dir que tenint un paper absolutament essencial en el seu pensament, no han estat mai tematitzats com a tals¹⁰².

Ens limitarem a indicar el lloc de la *Krisis* on apareix conjuntament el concepte d'intencionalitat, de constitució i de formació de sentit. Ens referim al paràgraf 49. Husserl ha fet esment del caire intersubjectiu de la intencionalitat i de la corresponent constitució intersubjectiva del món; "... parlem de la 'constitució intersubjectiva' del món, incloent-hi el sistema conjunt de les maneres de donació (*Gegebenheitsweisen*), per amagades que estiguin, i també aquell dels modes egològics de validesa (*ichlichen Geltungsmodi*); mitjançant aquesta constitució, si la descobrim sistemàticament, el món que és per nosaltres es fa comprensible, comprensible com a formació de sentit (*Sinngebilde*) a partir de les intencionalitats elementals. El ser d'aquestes no és cap altra cosa que

¹⁰⁰ FINK, E., *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, a *Problèmes actuels de la Phénoménologie*; París, Desclée de Brouwer, 1952, p. 78.

¹⁰¹ INGARDEN, R., *Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmund Husserl*, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 235.

¹⁰² FINK, E., *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 192-205. En aquesta mateixa obra R. Ingarden indica també el mateix en relació al tema de la constitució, p. 215.

funcionar com a formació de sentit lligada amb una altra formació de sentit, 'constituint' en la síntesi un nou sentit. I sentit no és de cap altra manera que com un sentit en els modes de validesa, és a dir, relatiu a subjectes egològics que intencionen i que realitzen validesa. Intencionalitat és el títol per a tota real i autèntica explicació (*Erklären*) i aclariment (*Verständlichmachen*)¹⁰³.

És el jo en la xarxa de la intersubjectivitat qui efectua la validesa del món, és ell el "portador de la validesa del món"¹⁰⁴. La intencionalitat és constitutiva en tant que formadora de sentit, això és, en tant que determina unitats significatives en el flux de la consciència; unitats que són síntesis i que poden funcionar com a base d'altres síntesis.

En aquest paràgraf que hem citat, se'ns parla, també, d'allò que s'anomena anàlisi intencional, que no és altra cosa que l'aclariment de la intencionalitat. Primerament, cal desocultar la intencionalitat. Després, adonar-se de les diverses capes i començar per l'anàlisi de la dada, intencionalitat elemental. Analitzar com la "dada" és un acte intencional és ja enderrocar la freqüent equivocitat que aquell terme comporta en relació a la suposició d'un món absolut en si i totalment independent de la consciència. L'anàlisi intencional de la dada ens porta ben aviat a veure com anuncia i manifesta més que ella mateixa, sèries d'implicacions, la pertinença a un horitzó, i a l'horitzó del món. Analitzar, per exemple, la percepció d'un color, de quelcom blau, ens pot portar a les negacions dels altres colors que en aquesta percepció estan implícites. Però també pot portar a veure la pertinença d'aquest color a una superfície, i a un

¹⁰³ *Krisis*, 171.

¹⁰⁴ Manuscrit K III 6, p. 148.

horitzó de coses espaials, etc.

Finalment, que la intencionalitat sigui una explicació (*Erklären*) i un aclariment, pot posar-se en relació amb allò que a *E.U.* Husserl anomena *Explication*¹⁰⁵, entesa també com a aclariment i explicitació de l'horitzó de sentit. En aquell context se'ns diu que una explicació es pot prendre com un augment de la distinció (*Verdeutlichung*) o una determinació més precisa, una determinació més de prop (*Näherbestimmung*). El progrés de l'explicació és un aclariment progressiu sobre allò que en l'horitzó romanía vague o, millor, d'allò que, com a horitzó, romanía vague: "Tota explicació real té el caràcter intencional d'una intenció que omple l'horitzó"¹⁰⁶. I això és alhora formació de sentit, motiu pel qual la precisió d'un horitzó, el seu enriquiment, és també una constitució. La correlació universal significa que en cada experiència resta implícit un horitzó intencional per a explicar.

Aquesta excursió ha vingut a partir de l'anàlisi de la percepció. A part de les tesis fonamentals sobre la intencionalitat i la constitució, que hem mencionat, ens interessa retenir en general -i no només restringit al cas de la percepció- que la reflexió fenomenològica ha de fer explícit allò que està implícit. Hi ha una presència del tot en la part. És la presència de l'apriori de la correlació universal. És la presència del món com a horitzó.

El primer de tot és l'operar "anònim" de la subjectivitat. La reflexió fenomenològica treu l'anonimat de l'operar, de la intencionalitat, de la constitució. Què és allò que ha possibilitat l'*epojé*? Justament això: accedir

¹⁰⁵ *E.U.*, p. 139.

¹⁰⁶ *E.U.*, p. 140.

a l'esfera de la pura subjectivitat i descobrir-la com a intencionalitat i com a formadora de sentit¹⁰⁷. La ciència de la *Lebenswelt* comença remuntant-se vers aquests orígens intencionals que, en la correcció i l'acord intersubjectiu, constitueixen progressivament el món.

Precisem una mica més aquesta esfera. En la primera entrada en l'àmbit de la subjectivitat després de la reducció transcendental, allò que podríem anomenar pol objectual (*Gegenstandspole*)¹⁰⁸, que és l'aparició i allò que apareix, acapara pràcticament tota l'atenció de la reflexió fenomenològica. S'atén, primerament, a la relativitat de l'aparèixer i als modes de les aparicions. Però hi ha la possibilitat -que cal realitzar- de convertir el jo-pol (*Ichpol*) en el centre de l'atenció.

La tesi fonamental de la intencionalitat permet a Husserl substituir la fórmula mestra de Descartes *cogito ergo sum* per *ego-cogitatio-cogitata*¹⁰⁹. El primer d'aquests tres títols és l'*Ichpol*, el segon és l'element subjectiu (per dir-ho figurativament, les línies d'un pol a l'altre), el tercer és el *Gegenstandspole*. Fórmula equivalent a la de *noesis-noema*. La distinció de dos pols ajuda a entendre en quin sentit es parla d'una teleologia del món corresponent a l'activitat operant del subjecte, això és, ajuda a entendre en quin sentit al *telos* que guia l'activitat operant de la subjectivitat, correspon un *telos* en l'aclariment del món. És la idea que subratlla Paci: "En el pol objectual, a l'activitat interna del jo pol correspon la idea d'un món perfectament clar, revelat, racional. Aquesta idea, que després és el significat al qual tendeix el món, el seu sentit teleològic, la seva veritat, el seu ésser vertader, i que també és el

¹⁰⁷ *Krisis*, 172.

¹⁰⁸ *Krisis*, 173.

¹⁰⁹ *Krisis*, 174.

significat de veritat al qual tendeix la història, no és realitza mai completament i, així, exigeix una recerca, un aclariment i una reconsideració infinites que tendeixen asimptòticament al límit de la veritat"¹¹⁰.

Estructures essencials de l'*Ichpol* són, per exemple, la temporalitat i la intersubjectivitat. La vida del jo operant es desplega en la temporalitat i, necessàriament, en aquesta és on es revela el món. Ens referim al temps que ve a identificar-se amb el flux intern de la consciència, no al temps objectiu¹¹¹. En aquest sentit, no és només que l'*ego* transcendental estigui situat en la temporalitat, sinó que també existeix com a temporalitat, constitueix la temporalitat.

A la intencionalitat de l'*Ichpol* resta essencialment implícit el *telos* d'un aclariment progressiu del *Gegenstandspole*. La intencionalitat, desplegada com a progressió del flux de la consciència, ha de portar a la llum, aclarir, revelar el món. El món es constitueix en el temps, però és una constitució infinita, perquè és infinita la possibilitat d'aclariment. La constitució del món en la temporalitat és una altra manera més general d'expressar la constitució intencional d'un objecte en la mateixa temporalitat. L'objecte no pot existir en una dimensió atemporal, perquè Husserl ha mostrat que a la constitució de l'objectivitat és essencial la

¹¹⁰ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 77.

¹¹¹ Cfr. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, que daten de 1904-1905. Heidegger les va publicar al *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 9 (1928). Ara han estat publicades en el volum X de *Husserliana*. En la primera pàgina del llibre es troba una referència a St. Agustí, agafat com un dels primers autors que va adonar-se de la profunditat del problema de la temporalitat. L'objectiu de Husserl és trobar l'origen del temps objectiu, i el troba en la temporalitat subjectiva, entesa no com "una part del temps objectiu", sinó com una característica essencial de la consciència fluent.

temporalització.

El temps és acció: l'acció contínua per la qual es constitueix el món. El jo es troba en la *tensió teleològica* que consisteix a prendre consciència de si, a veure en si mateix la possibilitat i la necessitat d'un aclariment infinit. I això en l'enllaçament amb els altres subjectes co-constituents. Hi ha, d'aquesta manera, un mateix triangle amb aquests angles: *Ichpol* com a subjecte intencional (temporalitat), teleologia i intersubjectivitat¹¹².

El temps és l'acció desplegada segons una finalitat; acció de subjectes "desperta"¹¹³ que actuen sobre l'obscuritat i allò que roman implícit. Acció que és un donar sentit al món, un esdevenir subjectes de la història, un esdevenir subjectes "donadors de sentit". "Abans" el món és obscur i a poc a poc s'aclareix en un progressiu enriquiment de sentit. És l'acció de la raó sobre el caos primitiu.

Però aquesta és una acció compartida: "Només en la intersubjectivitat la subjectivitat és allò que és: un jo fungent constitutiu"¹¹⁴. Es pot parlar, en aquest nivell, del pol de la intersubjectivitat i del pol del món¹¹⁵. Hi ha (hi haurà) una societat universal, una humanitat, en funció de la progressiva constitució d'un món.

¹¹² Entre d'altres llocs, es pot resseguir aquesta relació en un manuscrit força conegut: *Universale Teleologie* (1933), E III 5. Publicat a *Tempo e intenzionalità*; (Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1960.

¹¹³ L'expressió ja és d'*Ideen I*, p. 76.

¹¹⁴ "...daß Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich", *Krisis*, 175.

¹¹⁵ En l'apartat següent parlarem de la greu problemàtica que afecta aquest punt.

4.2. CAP A UNA DIFICULTAT EXTREMA DE LA FENOMENOLOGIA

Només aquestes breus indicacions sobre l'estructura de la subjectivitat transcendental (la temporalització i la intersubjectivitat) són suficients per afirmar que la subjectivitat transcendental no és una abstracció, ni una pura construcció categorial, sinó el jo, l'ésser humà concret, "en carn i os", en la seva vida comuna amb els altres homes.

Precisament per això, la reducció transcendental no s'ha de tenir per l'accés a una abstracció, sinó al jo concret, deslliurat de categories objectives i de construccions conceptuals.

La primera secció de la tercera part de la *Krisis* acaba amb unes consideracions barrejades sobre la ciència de la *Lebenswelt*, la subjectivitat transcendental i la reducció transcendental. Això és significatiu i, de fet, la barreja no és tal. La fenomenologia inclou, com a part, la ciència de la *Lebenswelt*. I, d'altra banda, la reducció a la *Lebenswelt* i la reducció a la subjectivitat transcendental s'impliquen. Les dues reduccions, des d'una determinada perspectiva, són la mateixa, perquè en ambdós casos es tracta del mateix camí de la subjectivitat vers l'autoconsciència, vers el *telos* de la raó i de la veritat que és l'aclariment del propi jo, de la intersubjectivitat, i del món com al seu correlat.

Hi ha una observació interessant a fer en relació a la progressió del text husserlià. Husserl retorna, en una mateixa obra, i després de ja realitzada l'*epojé* transcendental, una i una altra vegada sobre el mateix tema de l'*epojé* i la reducció. En aquest lloc de la *Krisis* que acabem d'indicar (final de la primera secció de la tercera part) Husserl combina

moments constructius de la ciència de la *Lebenswelt* i de la subjectivitat transcendental amb retorns al tema de la reducció transcendental. Probablement s'hagi d'explicar aquesta persistència per la doble convicció husserliana que, d'una banda, no es pot renunciar a l'ideal de ciència, a la construcció positiva que tendeix vers aquest ideal i, d'altra banda, a la convicció que la reducció és una conquesta difícil de mantenir i que, d'alguna manera, cal realitzar sempre de nou, cal actualitzar-la, per tal que no quedi engolida per l'oblit que, d'allò transcendental, promou la secular tradició naturalista i objectivant. És sobre aquesta idea que Van Breda insisteix dient que la reducció ha d'ésser sempre represa i que mai podrà ésser considerada quelcom definitivament acomplert¹¹⁶.

No hi ha l'accés definitiu a un terreny planer. El camí de la fenomenologia està sempre amenaçat per l'oblit, pel cansament, per l'obscuritat,... És un terreny escarpat ple de paradoxes i de grans dificultats.

En el paràgraf 52 de la *Krisis*, Husserl enumera tres d'aquestes dificultats. Resseguir-les ràpidament ens donarà una certa recapitulació d'algunes idees fonamentals que ja hem exposat més amunt, i ens introduirà a una nova dificultat, vertaderament seriosa.

La primera es pot formular així: si l'*epojé* ens ha situat per damunt de tot interès mundà i de tota veritat objectiva (de tota comprovació d'un ésser objectiu) i, tanmateix, ara parlem d'una nova ciència, no recaiem en l'àmbit de l'objectivitat? No estem en el perill i en la paradoxa de la doble veritat? En la resposta de Husserl s'explica que l'*epojé* transcendental ens ha permès justament considerar-ho tot dins de la

¹¹⁶ Cfr. VAN BREDA, Réduction et authenticité d'après Husserl, a *R.M.M.* 56 (1951) p. 4-5.

vida de la subjectivitat transcendental. En particular, la ciència objectiva (com a ciència que pressuposa l'ésser en si del món, l'ésser "objectiu") és una activitat que pot considerar-se dins d'aquella vida.

L'*epojé* no condueix a la negació de la veritat de les ciències objectives ni a la postulació d'una doble veritat: "En el canvi d'actitud res no es perd, no res de tots els interessos i finalitats de la vida mundana, no res, per tant, dels fins del coneixement. Simplement que de cadascun d'aquests es mostren els seus correlats subjectius essencials, amb això s'exhibeix el sentit ple i vertader de l'ésser dels ens objectius i també de tota veritat objectiva"¹¹⁷. Amb el canvi d'actitud no es nega la veritat objectiva de la vida precientífica o de la vida científica, però s'elimina el prejudici o la *fetitxització* que l'afectava; ara es veu en què consisteix pròpiament aquesta veritat, es situa correctament: l'ésser objectiu és constituït. El prejudici que s'ha desbancat és l'etern naturalisme, l'alienació que comporta l'objectivisme. No hi ha una doble veritat, la resolució de la paradoxa és, doncs, aquesta: només hi ha la veritat que es defineix des de la vida intencional i constitutiva, i des de l'acord amb el *telos* de la raó que aquesta vida comporta.

L'*epojé*, posant entre parèntesi tots els interessos humans de la vida ingènuo-natural, implica una total desvinculació d'aquests? Hom respon taxativament: sense vincle no hi hauria reflexió transcendental. Sense el viure en què el món ja és sempre donat, no hi podria haver reflexió sobre aquest viure. "D'alguna manera també el filòsof, en l'*epojé*, ha de 'viure naturalment' la vida natural..."¹¹⁸. Però allò que passa és un canvi radical d'actitud. L'ordre dels fins canvia totalment. En el viure ingènuo-natural,

¹¹⁷ *Krisis*, 179.

¹¹⁸ *Krisis*, 180.

tots els fins *acaben* en el món, agafat com a regió de l'ésser efectiu que determina tota verificació. Mitjançant l'*epojé* retornem a la subjectivitat, a la subjectivitat que constitueix el món. L'*epojé* permet la reflexió que contempla les finalitats de la vida natural des del seu radicar-se ocult en la vida de la subjectivitat transcendental.

La tercera dificultat retorna al tema del tipus de científicitat que és la ciència de la *Lebenswelt*, la ciència de la subjectivitat en tant que "flux heraclitià". És un tema que ja hem deixat suficientment explicat més amunt. En aquell flux i en el conjunt de la facticitat individual que l'integra, és possible determinar predicats essencials. Un fet no és quelcom absolutament aïllat, en ell hi ha implícitament el tot. Descobrir-ho és veure en el fet la seva essència. És així com la fenomenologia pot ser ciència d'allò individual.

Passem finalment a "una dificultat vertaderament seriosa"¹¹⁹, amb l'intent de resolució de la qual Husserl ve a concloure aquesta part capital de la *Krisis* que és el camí vers la fenomenologia transcendental a partir de la *Lebenswelt*.

El plantejament. Que mitjançant l'*epojé* tota objectivitat es redueixi a quelcom en darrer terme subjectiu, no vol dir que ara estiguem examinant la subjectivitat sobre el terreny del món realment existent. Recordem la tesi: "Mitjançant l'*epojé* radical tot interès en la realitat o no realitat del món (...) ha estat posat fora de joc"¹²⁰. Això és: no es tracta d'examinar les maneres (les maneres subjectives) com l'home experimenta el món i se'l representa, pressuposant la realitat d'aquest últim. L'*epojé*

¹¹⁹ *Krisis*, 182.

¹²⁰ *Krisis*, 182.

"deixa" el món d'una manera ben distinta: com a correlat d'intencions subjectives, com a unitat de sentit dels actes intencionals. Així, tot resta "reduït" a la subjectivitat. Més amunt Husserl ha anticipat, sense massa explicacions, que pròpiament es tracta de la intersubjectivitat. Ara afegeix: "Però és aquí precisament on rau la dificultat. La intersubjectivitat universal, en què es resol tota objectivitat, tot ésser en general, òbviament no pot ser més que la humanitat, la qual per la seva banda és innegablement una part del món. ¿Com pot una part del món, la subjectivitat humana, constituir la totalitat del món, constituir-lo en tant que la seva formació intencional? (...); els subjectes que constitueixen en comú, com poden ser factors parcials de la constitució (*Leistung*) total?"¹²¹.

Estem una vegada més en la cruïlla jo-món¹²², aquesta vegada plantejada des de la perspectiva, encara més difícil, de la intersubjectivitat. El problema de la subjectivitat, el problema de la intersubjectivitat i el sempre persistent problema del món. D'entrada cal desestimar algunes possibles solucions, sigui pel seu caràcter dogmàtic, sigui per la seva ingenuïtat. Davant de la paradoxa que, per un costat, la subjectivitat sigui un "objecte en el món" i, per l'altre costat, sigui "subjecte pel món", la fenomenologia, com a ciència rigorosa, ha de reconèixer un problema teòric i cercar el com això és possible. Explicació que, per exemple, no pot trobar-se en la simple afirmació dogmàtica que Déu ha creat el món i l'home en ell amb capacitat de conèixer.

¹²¹ *Krisis*, 183.

¹²² Cruïlla, doncs, que no és només referent a la interpretació del pensament husserlià. Husserl mateix es troba amb extraordinàries dificultats i obscuritats, que no són definitivament resoltes, encara que així ho pugui semblar en llegir el paràgraf 54.

Repetim la formulació de la paradoxa sense fer-hi intervenir el tema de la intersubjectivitat: si el jo transcendental i el jo empíric, és a dir, el subjecte de carn i os, localitzat en el món, són un mateix jo, aleshores, el jo com a subjecte que constitueix el món es troba essent alhora en el món, un element del món; és a dir, el jo que constitueix el món resulta a la vegada ser quelcom constituït.

Ara bé, donat que es presenta com a inherent al sentit de món la constatació que és un món comú o, en terminologia husserliana, un món constituït intersubjectivament, cal demanar-se, primerament, en el camí de la resolució de la paradoxa, sobre aquesta intersubjectivitat: sobre la constitució de la intersubjectivitat. En dirigir la nostra atenció vers aquesta temàtica se'ns revela un problema capital per la fenomenologia husserliana.

Husserl comença formulant la pregunta per la intersubjectivitat d'aquesta manera: "Qui som nosaltres en tant que subjectes que efectuen l'operació de sentit i de validesa de la constitució universal, -nosaltres que, en la comunitat dels subjectes, constituïm el món com a sistema polar, és a dir, com a formació intencional de la vida comuna? Nosaltres, pot significar 'nosaltres homes', homes en el sentit natural-objectiu, com a realitats del món? Però, aquestes realitats, no són elles mateixes 'fenòmens' i, com a tals, pols objectius i temes de la pregunta retrospectiva sobre les intencionalitats correlatives, de les quals són pols, i de l'operar de les quals tenen i han obtingut el seu sentit d'ésser?"¹²³. La resposta a aquesta última pregunta ha d'ésser, segons Husserl, afirmativa. En aquest sentit, doncs, sembla que la intersubjectivitat, que constitueix l'objectivitat, és ella mateixa

¹²³ *Krísis*, 186.

constituïda. L'*epojé* ens condueix a aquesta situació. Després d'efectuada la reducció transcendental i una vegada en l'univers egològic, una pregunta que es pot plantejar és, en conseqüència, aquesta: Com és possible constituir la intersubjectivitat a partir de les intencionalitats de la meva consciència? Pregunta que és ja la part fonamental de la cinquena de les *Cartesianische Meditationen*.

En aquest moment de la *Krisis*, Husserl reconeix que el salt que havia realitzat des del jo que realitza l'*epojé* a la intersubjectivitat era il·legítim¹²⁴. I malgrat allò que ara s'exposa al paràgraf 54, s'ha pogut dir, en boca de notables estudiosos de la fenomenologia com A. Schütz¹²⁵, que la constitució de la intersubjectivitat en la filosofia de Husserl se salda amb un fracàs.

Exposem més de prop la qüestió. En l'actitud natural, prèvia a l'*epojé*, al sentit d'home acompanya ser membre d'una comunitat d'homes, d'ésser un jo entre d'altres jo, un en un nosaltres. Però, després d'efectuada l'*epojé*, aquests jo -àdhuc el meu- no esdevenen un mer fenomen?

L'autenticitat de l'*epojé* com a operació filosòfica ens sembla que s'acaba de palesar des que ens fa veure la *situació radical* del jo que filosofa. En relació -és clar- al seu propi plantejament, Husserl ho expressa d'aquesta manera: "Sóc jo qui efectuo l'*epojé* i, àdhuc, si hi haguessin també més homes que realitzessin amb mi l'*epojé* en una comunitat actual, tots ells, amb la seva vida d'actes, estan inclosos en el fenomen món, que en la meva *epojé*, és exclusivament un fenomen meu. L'*epojé* crea una soledat filosòfica única, que és l'exigència metòdica

¹²⁴ *Krisis*, 188 i 190.

¹²⁵ SCHÜTZ, A., Le problème de l'intersubjectivité transcendente chez Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 314.

fonamental per una filosofia realment radical"¹²⁶.

L'epojé crea una soledat filosòfica única. És la soledat del subjecte que realitza actualment l'operació i a partir de la qual agafen sentit les preguntes fonamentals relatives a la intersubjectivitat. No es tracta tant d'avaluar si l'explicació de la constitució de l'altre es prou reeixida, sinó de donar raó de la vigència d'un autèntic *nosaltres* transcendental. En paraules de Schütz: "La qüestió capital continua essent la de saber si el meu jo transcendental sap alguna cosa d'un tu transcendental o àdhuc si el constitueix i, també -la qual cosa és un problema connexe- com podria fonamentar-se, en aquest jo i en aquest tu transcendental, un *nosaltres* transcendental"¹²⁷.

Després de l'*epojé* tot queda reduït a fenomen, tot forma part del món com a pol constituït. D'aquí una soledat radical. Allà on he arribat amb l'*epojé* no hi ha cap disponibilitat d'un tu o d'un *nosaltres*, en el sentit natural, dels quals m'hagi separat només momentàniament. Jo mateix no puc determinar-me com a un home entre d'altres i aquest sentit "mundà" està reduït a fenomen de la meua esfera intencional.

El jo de l'*epojé* és el que Husserl anomena jo originari, *Ur-Ich*: "el jo de la meua *epojé*, aquell que mai pot perdre la seva peculiaritat i la seva indeclinabilitat personal"¹²⁸. En relació a l'enunciat inicial de la paradoxa cal dir ara això: el jo originari essent aquell que constitueix el món, ell mateix no és "part real" del món. El jo originari no és constituït;

¹²⁶ *Krisis*, 187-188.

¹²⁷ SCHÜTZ, Le problème de l'intersubjectivité transcendente chez Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 311.

¹²⁸ *Krisis*, 188.

és el jo de l'*epojé* i de la constitució.

Però, amb això no s'acaba el problema. Què significa el jo originari i la seva "soledat"?; es tracta d'un recurs a un principi egològic suprem, a una consciència transcendental absoluta que generaria el món? Sembla que el text husserlià no vol indicar pas això i, fins i tot, Husserl podria denunciar aquesta idea com una objectivació treta del món i establerta en principi suprem. De fet, un determinat idealisme es pot considerar com la tematització d'una estructura mundana del jo i la seva conversió en principi absolut. Però, també cal dir que el text husserlià resta ambigu i amb alguna facilitat per a ser interpretat idealísticament. Per dir això tenim l'aval d'Eugen Fink, qui veu que es podria apropar el text husserlià de 54 b. a Fichte¹²⁹. Estem, certament, en l'eterna antinòmia de l'U i de la multiplicitat. Per la nostra banda, deixarem simplement apuntat –i en direm quelcom més en el capítol següent– que, malgrat que pensem que cal evitar la interpretació en la línia d'una única subjectivitat transcendental absoluta, veiem la necessitat de compaginar l'afirmació d'una *pluralitat autèntica* de mònades, de jo transcendents que constitueixen el món en la intersubjectivitat, amb l'afirmació d'una única vida identificable amb els termes de la vida subjectiva originària i, sobretot, de *Geist*. Presumim que el *Geist* husserlià deixa subsistir l'autèntica pluralitat.

¹²⁹ "Husserl veu les dificultats que resulten d'haver traduït a llenguatge transcendental estructures que pertanyen a la pluralitat intramundana dels subjectes; s'adona del perill que corre en traspassar les estructures d'una subjectivitat mundana al nivell transcendental; arriba a la curiosa idea d'un jo originari, d'una subjectivitat originària que precediria la distinció entre subjectivitat primordial i la subjectivitat transcendental de les mònades alienes; en conseqüència Husserl intenta, en certa manera, de suprimir la pluralitat en la dimensió transcendental, cosa que el condueix a una temàtica similar a la de l'últim Fichte"; això ho diu Fink en un dels colloquis que trobem a *Husserl. Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 322.

Què passa, en fi, amb la paradoxa de la subjectivitat que s'ha exposat? Recordem que una paradoxa no és una contradicció lògica, que es resol suprimint un dels dos termes de l'alternativa. La paradoxa que hem esmentat ens diu que l'ésser subjecte pel món i l'ésser objecte en el món és una situació essencial de la vida de l'ésser intencional. En un cert sentit, la resolució de la paradoxa és la demostració de com la contradicció només és aparent.

Recordem, també, que la paradoxa es podia desglossar en aquestes preguntes: Com es constitueix la intersubjectivitat? I, si a la intersubjectivitat transcendental correspon la humanitat, com és que allò que constitueix el món és, alhora, una part del món? Husserl ve a respondre que, com tot, la constitució de la intersubjectivitat ha d'analitzar-se a partir de l'ego i de les seves operacions transcendents. I que, necessàriament, a l'ego transcendental i a la intersubjectivitat correspon la constitució de l'home i de la humanitat, corresponentment, en el món: "tot jo transcendental de la intersubjectivitat ha d'ésser constituït, necessàriament, com a home en el món, de manera que tot home 'porta en si un jo transcendental'; però no com a part real o estrat de la seva ànima (això seria un contrasentit), sinó en tant que ell mateix és l'autoobjectivació del jo transcendental, autoobjectivació mostrable per autoreflexió fenomenològica"¹³⁰.

El jo de l'*epojé* es descobreix com a *home en el món*. En definitiva, tot home és com a home concret l'expressió del jo transcendental. Tot jo concret és, alhora, un jo transcendental; i tot jo transcendental es

¹³⁰ *Krisis*, 189-190.

constitueix com a home en el món; és un home en el món¹³¹. És la necessitat que està implicada per la vida intencional.

De fet, amb tot això només hem arribat a tocar tangencialment l'extensa problemàtica de la subjectivitat originària i de la intersubjectivitat¹³². Tanmateix, per la marxa del nostre treball aquestes pinzellades ja són suficients. Això sí, fixem-nos, abans d'acabar aquest apartat i el capítol, en la seqüència del moviment fenomenològic:

- a/ L'epojé que jo practico m'aparta de la "mundanitat"; i
- b/ em descobreix un jo transcendental que és vida intencional i constituent.
- c/ Una reflexió sobre aquesta vida, em revela finalment la implicació essencial entre ella i el món, "em retorna al món".

Un retorn en dues dimensions. Primera: el jo transcendental reconeix que és necessàriament element de la intersubjectivitat constituent i, corresponentment, home en el món, membre concret de la humanitat.

¹³¹ De fons, la mateixa paradoxa és la que es pot plantejar canviant "món" per "història". Cal comprendre, d'una banda, que l'home històric - la història- sigui constituïda en una consciència absoluta i, d'altra banda, que el sentit que desenvolupa la història engloba el subjecte constituent. Ricoeur parla, en aquest punt, d'una difícil dialèctica entre englobant i englobat, entre l'ego transcendental i el sentit que unifica la història. Cfr. RICOEUR, P., Husserl et le sens de l'histoire, a *R.M.M.* 54 (1949), p. 285.

¹³² Tractar el tema de la intersubjectivitat de manera seriosa implicaria, sens dubte, desenvolupar tot un altre estudi (que bé podria ésser paral·lel al present). Caldria, com a mínim, estudiar acuradament la cinquena de les *C.M.*, i en ella punts tan decisius -per intentar donar una resposta a la pregunta de Schütz que hem citat més amunt- com el de la *intencionalitat mediada* (*Mittelbarkeit der Intentionalität*), de la *apresentació* (*Appräsentation*), de la primera forma de comunitat: l'*acoplament o aparal·lelment* (*Paarung*),... Així mateix seria ben necessari emprendre un estudi sistemàtic dels textos husserlians sobre la intersubjectivitat aplegats en els volums XIII, XIV i XV de *Husserliana*, publicats l'any 1973. Entre les obres importants sobre el tema de la intersubjectivitat hem de citar: THEUNISSEN, M., *Der Andere*; Berlin, De Gruyter, 1965; WALDENFELS, B., *Das Zwischenreich des Dialogs*; (*Phaenomenologica*, 41) Den Haag, M. Nijhoff, 1971.

Segona: el jo transcendental és condició de l'aparèixer, és condició del món i, alhora, el món és transcendental en relació al jo. Ho hem expressat dient que món i jo estan essencialment implicats. Així, amb la paradoxa, tenim l'oportunitat de veure que la reducció si d'una banda posa el món entre parèntesi, en el fons, vol arribar, com diu Fink, a l'autèntica descoberta de la creença en el món, a "la descoberta del món com a fenomen transcendental"¹³³.

La reducció no ens allunya del món sinó que, tot al contrari, ens mostra finalment com hi estem radicats. La vida fungent del jo originari no és quelcom previ, més enllà del món, és essencialment simultània amb l'aparèixer, amb el desvelament dels *phainomena*.

Aquesta última observació ens dona peu per fer un punt de cloenda. Husserl ha descrit un camí, ha mostrat dreceres i obstacles, ha ensenyat una manera de caminar, ha indicat un horitzó final. Nosaltres, després de comentar aquesta part de la *Krisis*, podem cloure aquest capítol. Però, ¿el cloem amb la tranquil·litat de quelcom ja acabat o de quelcom que, dibuixades definitivament les línies mestres, ja només calgui anar realitzant progressivament? Ben al contrari. Tenim la impressió que amb el text husserlià se'ns obre una problemàtica absolutament fonamental i decisiva, que l'afecta a ell mateix. Pensem que aquesta obertura al problema, aquest enfrontar-nos al problema, és l'assoliment filosòfic més gran de la *Krisis*. Ja s'ha anat dient: és el problema del món i, ben aviat, el problema de la història.

¹³³ FINK, E., Die Phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, a *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, cit., p. 118.

Capítol IV

Món, Història, raó

Després de la lectura més aviat linial que fins aquí s'ha fet de la *Krisis*, pretenem en aquest capítol centrar la nostra reflexió sobre la relació món-història, glossant el paper fonamental de la teleologia universal i el paper específic de la filosofia. Això és: pretenem recapitular i unir tot allò que fins aquí s'ha estudiat, de manera que aquest capítol el presentem ja -sobretot en els dos últims apartats- a mode de conclusió. No es tracta, però, de tancar i de resoldre res; es tracta sobretot d'explicar els punts que més hem subratllat en la lectura de la *Krisis*, de cara a l'aprofundiment del pensament husserlià i a la seva prossecució.

Exposem tot seguit un esquema que, d'una manera aproximada, mostra els passos de la reflexió que anem a fer:

EPOJÉ ----- relació HOME-MON

* Descoberta de la fonamentació del *món de la ciència* sobre la *Lebenswelt*. La fenomenologia és aquí metaciència.

* *Món*, i *Lebenswelt*, com a *horitzó* universal. L'horitzó de la manifestativitat. La fenomenologia s'estableix aquí com a ciència de la *Lebenswelt*.

* Pregunta pel *com* del *món*.

Descoberta de la transcendentalitat del subjecte cognoscent.

L'horitzó del *món* és constituït per la subjectivitat transcendental.

Mostració i anàlisi de la intencionalitat i de la constitució.

* Mostració d'aquest horitzó com a *horitzó històric*.

Pregunta per la historicitat del *món*.

Resposta: La constitució mateixa és històrica, perquè l'estructura fonamental de la subjectivitat transcendental és vida fungent.

Historicitat de la subjectivitat transcendental.

* Rerafons últim d'aquesta historicitat:

Historicitat de la Raó.

Teleologia universal.

RESUM:

Horitzó de *món*

Món històric

Historicitat de la subjectivitat

Historicitat de la Raó. Teleologia

La relació home-món ha de considerar-se no només des de la transcendentalitat del subjecte com a vida fluent, sinó des de l'altre costat: des de la transcendentalitat de l'horitzó de la manifestativitat en relació a la vida fluent del subjecte. Aquesta és la cruïlla i, alhora, el cim del pensament husserlià.

Parlem d'"obertura" pel que fa a la relació home-món per indicar que, per exemple, en l'anàlisi de la transcendentalitat del món són determinables fenòmens originaris tan constitutius de la vida humana com la foscor, la nit, la individualització, la mort,... És l'obertura que es conrea en el pensament de Heidegger, de Fink, de Landgrebe, de Patocka,...

1. El tema del món i les ciències positives

1.1. LES DIFICULTATS INTERNES DEL CONCEPTE DE MÓN DE LA CIÈNCIA MODERNA

Husserl declara taxativament que les ciències modernes ignoren necessàriament el problema del món. Cap ciència moderna no pot aconseguir el coneixement del vertader ésser del món, precisament perquè en totes les seves recerques el món és un pressupòsit constant¹. Totes les hipòtesis de la ciència positiva es construeixen sobre la hipòtesi de

¹ *Krisis*, 264-265.

l'existència del món, essent aquest el motiu pel qual aquesta última no pot ser tractada com a tal: "totes les hipòtesis de la positivitat són precisament hipòtesis sobre la base de la 'hipòtesi' món, per això seria un contrasentit buscar per aquesta una fonamentació en el mateix sentit, positivament científic"². En la ciència positiva només està en qüestió allò que el món és, no que el món sigui. Només des de la fenomenologia es pot plantejar aquest problema: la interrogació sobre la "hipòtesi" món.

Dit això, cal que anotem quelcom sobre la crítica a les ciències positives que Husserl desenvolupa a la *Krisis*. No s'ha de pensar que l'únic que es fa és mostrar llur desvinculació del *telos* de la ciència autèntica, orientada a enriquir el sentit de la vida humana -tal com es deia a la primera part de la *Krisis*-, sinó també d'indicar llurs *límits* substancials, de mostrar *els límits de la seva racionalitat*. No es tracta d'una mera desorientació, sinó d'una determinada limitació de la racionalitat de les ciències positives. Des d'aquesta perspectiva, la fenomenologia transcendental es presenta com la proposta d'una nova *racionalitat*; una nova racionalitat que, ella sí, podrà anar aconseguint un veritable coneixement de la subjectivitat transcendental i del món, en el seu ésser més radical. La fenomenologia transcendental suposa una ruptura de l'absolutització del paradigma de la racionalitat científico-positiva. Això és important tenir-ho ben present ja que, altrament, i sobretot arran de les consideracions sobre la ciència que hom troba al començament de la *Krisis*, es podria pensar la fenomenologia com una racionalitat *metacientífica*, en el sentit d'una filosofia de la ciència. La fenomenologia és això i, endemés, la proposta d'una nova racionalitat, vertaderament capaç d'accedir a l'ésser profund de la pròpia subjectivitat

² *Krisis*, 265.

i del món com el seu correlat.

En un text força dens Husserl toca el nus del problema del món exposant la distinció entre la matemàtica o tota ciència apriorística sobre el món i la fenomenologia com a doctrina de la subjectivitat transcendental: "L'apriori de la naturalesa 'precedeix l'ésser del món', però no de manera que els progressos del coneixement en l'apriori matemàtic puguin influir en l'ésser de la naturalesa mateixa. La naturalesa és en si allò que és, i en si és matemàtica. Per molt o poc que sapiguem de matemàtica, d'antuvi tot està decidit com a matemàtica pura i com a naturalesa mateixa. Això segons la hipòtesi predominant que dirigeix la ciència de la naturalesa des de segles. Però pel món com a món (*für die Welt als Welt*), que també conté éssers espirituals, aquest ésser previ és un contrasentit, i un esperit laplacià és aquí impensable"³.

La fenomenologia, doncs, tematitza el món des d'un plantejament ben distint del que és propi de la ciència moderna de la naturalesa (Galileu-Newton-Laplace). No hi ha un ésser que sigui l'essència del món i que sigui cognoscible a priori en aquell sentit: "la idea d'una ciència objectiva universal del món, que tindria darrera un apriori universal, en conformitat amb el qual tot possible món fàctic seria cognoscible *more geometrico*, és un *nonsens*"⁴. El món tal com el descobreix la fenomenologia -com a horitzó de manifestativitat- és ja últim, és el camp definitiu de la ciència. I, com a corol·lari: pel "món com a món" -el món en sentit fenomenològic- no tot està "decidit". Veiem-ho des d'una altra perspectiva: el pressupòsit fonamental de la ciència natural "clàssica" (la ciència vigent des d'inicis de la "modernitat" fins al nostre segle) fou el de la

³ *Krisis*, 268.

⁴ *Krisis*, 268.

possibilitat de la determinació "en si" del "món objectiu". En aquest plantejament es pensa el sentit del coneixement com a descobriment d'allò que és en "si mateix". Es pressuposa, doncs, que totes les connexions de l'ens són determinades en si i, en tot cas, és la imperfecció o la limitació del coneixement humà la que no deixa copsar la totalitat dels condicionaments i connexions que intervenen en una situació concreta, veient-se reduïda aleshores la capacitat de reconstrucció del passat i de previsió del futur. Però, per una intel·ligència divina, com aquella de la qual parla Laplace, seria possible deduir, a partir del coneixement complet d'una determinada situació, tant la totalitat de les connexions que en el passat han conduït vers ella, com la totalitat de les connexions futures. És prou clar que el pressupòsit de l'absoluta determinabilitat de tot ens es recolza en una separació entre el subjecte cognoscent i el món "exterior"; separació que ens remet a la distinció cartesina entre *res cogitans* i *res extensa*. Per contra, i expressat amb una certa imprecisió, la fenomenologia husserliana maldarà per la reunió de l'"esperit" i la "matèria".

És cert que ja des del començament el plantejament de la ciència moderna va topar amb notables problemes, entre ells el del fenomen de la vida; es tractava de quelcom difícilment integrable en els paràmetres explicatius d'aital ciència. Ja en els nostres temps, la teoria de la relativitat -sorgida com a resposta a problemes de la física de l'èter- i la física quàntica (per a les quals encara no s'ha trobat cap unificació), han determinat un contrast amb la física "clàssica", en un sentit que és força

interessant per la nostra temàtica⁵. La diferència que distingeix la mecànica quàntica de la física clàssica és que la primera no pot expressar els seus principis sense fer referència al coneixement humà⁶. Aquesta és la conseqüència filosòfica fonamental dels resultats de la física actual: No pot parlar-se de l'ésser de la naturalesa sense fer referència a l'ésser de l'home; no hi ha naturalesa en si independentment del subjecte humà.

Doncs bé, des d'un cert punt de vista és ben compatible amb aquesta darrera idea l'exigència husserliana de descobrir rera el món de la ciència moderna de la naturalesa, el món de l'experiència immediata, el món de la vida, per adonar-se, des d'aquí, de l'ésser propi del món, que es manifestarà essencialment relacionat amb la subjectivitat transcendental. De manera, doncs, que no hi ha un món com a tot en si en què "tot està decidit" independentment de la vida de la subjectivitat transcendental.

Recordem la definició husserliana del transcendental que ja hem comentat més amunt: mentre que l'objectivisme es mou sobre el terreny del món de l'experiència ja donat com a obvi i pregunta per la seva "veritat objectiva", per allò que és en si -pensat com un apriori de tipus

⁵ En el temps de redacció de la *Krisis* Husserl coneixia tant la teoria quàntica com la teoria de la relativitat. Des de 1922 es troben manuscrits en els quals Husserl menciona Einstein. Husserl coneixia bé la diferència entre la física clàssica i la física contemporània. Cfr. ALES BELLO, A., *Husserl e le scienze*, Roma, La Goliardica editrice, 1980, p. 170.

⁶ És una idea que està molt ben exposada en un llibre de HEISENBERG, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1955. Hi ha traducció castellana: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Ariel, 1976. Hi llegim: "...les lleis naturals que es formulen matemàticament en la física quàntica no es refereixen ja a les partícules elementals en si, sinó al nostre coneixement d'aitals partícules (...) El físic atòmic ha hagut de veure que la seva ciència no és més que un graó en la cadena sense fi de les contraposicions entre l'home i la Naturalesa, i que no li és permès enraonar de la Naturalesa 'en si'. La ciència natural pressuposa sempre a l'home, i no ens és permès d'oblidar que, segons ha dit Bohr, mai no som només espectadors, sinó també sempre actors en la comèdia de la vida" p. 12-13.

matemàtic-, el transcendentalisme descobreix el sentit de l'ésser del món de la vida com una formació subjectiva, i descobreix també que el "món objectivament vertader" de la ciència és una formació posterior, efectuada a partir del món de la vida. Allò que des de l'accepció fenomenològica de món es rebutja no és l'existència d'una veritat definitiva i en si respecte del món, sinó que hi hagi una tal veritat en el sentit de la ciència objectiva. Mentre la idea de "veritat en si" és la que ha elevat la humanitat a una nova historicitat -recordem la tesi central de *Ph.s.W.*, i tot allò que hem comentat en el primer capítol-, l'absorció d'aquesta idea sota la perspectiva objectivista suposa una alienació que ha desorientat totalment la possibilitat d'una ciència autèntica del món i de la subjectivitat transcendental.

1.2. RECUPERAR EL MÓN COM A HORITZÓ

Aquesta breu reflexió sobre la temàtica del món i la ciència moderna és complementària a la que ja hem desenvolupat més amunt en parlar del món en el seu caràcter essencial d'horitzó.

Si després de l'*epojé* atenem a la nostra experiència de les "coses", podem adonar-nos que mai no estem dirigits al "món" considerat com un tot que tindríem davant nostre. Però alhora també podem adonar-nos que el món no és quelcom totalment aliè a la nostra experiència, ben al contrari: és una estructura que roman essencial a allò que s'experimenta. I això en dos sentits: 1/ En un sentit el món és el *terreny universal* de tota creença i valoració de l'ens. És l'àmbit sobre el qual tenen lloc totes les afirmacions: "això és així" o "això no és així". "El món no és, per tant,

un objecte de la consciència junt a altres objectes, sinó l'àmbit dins del qual tot allò que en qualsevol sentit podem dir que "és" advé com a tal a la donació"⁷. 2/ Però si aquest caràcter d'àmbit es copsa en la reflexió sobre les condicions de possibilitat de tot judici, cal veure també com el món ja s'anuncia en la mateixa donació de l'ens. Tota experiència de quelcom obre al seu voltant un camp d'experiències possibles que poden ser actualitzades. Husserl expressa això dient que tota experiència de quelcom comporta un *horitzó* de possibles experiències posteriors. El món, doncs, es dona, però no a la manera d'un objecte singular. Es dona com a horitzó. Fixem-nos que aquest horitzó no només és espacial sinó també temporal. I, certament, una espacialitat i una temporalitat ben distintes de les objectives i neutres de la física clàssica. L'espacialitat és allò que es pot denominar món circumdant (*Umwelt*), àmbit de la familiaritat. La temporalitat, definida també en funció de l'obertura d'un camp d'experiències possibles, es dona com a protenció o retenció, definides respectivament com a "*lebendig gegenwärtig werdend-seind*" i "*strömend-versinkend*"⁸. Aquesta taula d'escriure que tinc davant meu és la que recordo que ja he tingut en el passat i que penso que tindrà demà.

Així, doncs, aquesta és una possible definició: " 'món' és una estructura fonamental de l'experiència i, correlativament, d'allò que s'experimenta. Món és l'*horitzó* de totes les coses reals i possibles

⁷ LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*; Frankfurt, Ullstein Büchen, 1957. Traducció castellana: *La filosofía actual*; Caracas, Monte Avila, 1969, p. 80. És molt recomenable la lectura dels capítols II, III i IV, dedicats tots tres al concepte de món. Precisament és aquesta lectura la que orienta bona part del comentari que ara fem sobre la "horitzontalitat" del món.

⁸ BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit*; p. 81. Cfr. també les lliçons de Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

experimentables"⁹.

El món és l'horitzó de tot el nostre comportament, entenent aquest com un estar dirigit intencionalment a termes. Així, dins d'aquest horitzó han d'estar compresos també els objectius del coneixement i, en particular, del coneixement científic. De manera que el "món" explicat i determinat per la ciència moderna no pot ser considerat com a quelcom últim, més enllà del qual no hi ha motiu per seguir preguntant. Senzillament: no pot ser entès com "el món". L'activitat i la finalitat de la ciència moderna han de situar-se en l'horitzó de món. Per això la fenomenologia s'imposa com a tasca anar darrera el món interpretat per la ciència per tal de descobrir, en l'experiència pre-científica, la *Lebenswelt*, allò experimentat immediatament. Allò que és primer i radical és el món com a horitzó, no pas la interpretació de la ciència.

Amb la recuperació de la *Lebenswelt* no estariem seguint altra cosa que la màxima husserliana "a les coses mateixes" (*zu den Sachen selbst*). I, més correctament, hauríem de parlar d'una sola cosa (*Sache*), car com molt bé ha mostrat Fink¹⁰, en el fons a la fenomenologia importa una sola cosa: el món en la dimensió de la manifestativitat, el món com a horitzó de l'aparèixer. L'anàlisi fenomenològica dels "objectes en el com del seu aparèixer" porta, finalment, a l'anàlisi del "com del propi aparèixer", és a dir, a l'anàlisi del món com a horitzó de l'aparèixer¹¹.

⁹ LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart*; trad. cast. p. 81.

¹⁰ FINK, E., *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, a Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), p. 101 i s.

¹¹ Cfr. TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1970, (1a. ed. 1967) p. 270. També es pot consultar sobre aquest punt, STRASSER, S., *Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie, a Phänomenologie und Praxis* (Phänomenologische Forschungen, 3), Freiburg-München, Karl Alber, 1976,

I podem lligar perfectament aquestes consideracions amb el diagnòstic de la crisi europea. La crisi que prové de les ciències modernes és conseqüència de la sobreposició -i oblit- del món com a totalitat de les coses, totalitat determinable en si uniformement (que és el concepte de món de la ciència moderna) sobre el sentit de món com a horitzó¹², que és, com a tal, relatiu a l'home. Mentre el món com a horitzó és encara "humà", no ho és ja el món neutralitzat de la ciència moderna. Reforcem aquesta tesi amb un exemple que ja ha sortit en el capítol anterior. L'espai on ens movem, l'"espai humà", no és pas geomètric, sinó que és l'espai vital, amb uns criteris propis d'orientació: aquí i allà, a dalt i a baix, prop i lluny, etc. És el món de l'experiència i, en definitiva, la *Lebenswelt*, amb dues grans parts: la terra plana i sòlida i la cúpula del cel. La terra es viu com el sòl i la pàtria (d'una tribu, d'una nació, de tota la humanitat). Aquesta experiència és primera i mai no pot ser simplement substituïda per la idea de la terra com un planeta entre d'altres -la terra "deshumanitzada". Així mateix, és igual de constitutiva la cúpula del cel. Indica el llunyà, l'immens, l'inaccessible, allò que ens vigila, allò que ens amenaça, font d'admiració,... És el sentit humà de la cúpula del cel. Husserl diu que si això es vol fals a favor de la imatge del cosmos que ofereix la física moderna, a més de descol·locar l'autèntic sentit de la ciència moderna, hom provoca una deshumanització de la vida.

Així veiem que la fenomenologia vol recuperar el *sentit humà del món*, que no és pas quelcom derivat, sinó la cosa mateixa: el món mateix, el

p. 174 i ss.

¹² Sobre la diferència entre món com a suma i totalitat dels objectes i món com a horitzó cfr. CLAESGES, U., *Zweideutigkeiten in Husserls Lebensweltbegriff*, a *Für L. Landgrebe zum 70. Geburtstag*, a cura de U. Claesges i K. Held, (Phaenomenologica vol 47) Den Haag, Nijhoff, 1972, p. 85 i ss.; també, HELD, K., *Lebenswelt und konstruktivistische Wissenschaftstheorie*, a cura de C.F. Gethmann, Bonn, Bouvier, 1988.

vertader món.

Si tenim en compte aquest canvi semàntic del terme món, ens serà molt més fàcil entendre per què el món (i ara parlarem indistintament de món i de món de la vida) és històric. Si més no, allò que d'antuvi és clar és que el món laplacià no pot ser històric¹³.

2. El món com a món històric

Arran de tot això que hem anat comentant, podem observar que el problema del món en la fenomenologia no es presenta com la recerca d'una "teoria constructiva", com l'elaboració conceptual d'un model, que representi el món, sinó que es presenta com l'intent de comprendre quelcom que ja prèviament a la interrogació ens és donat com a món. El gran problema és entendre aquesta estructura de l'aparèixer¹⁴. És en

¹³ Som conscients que diem això amb un sentit encara vague del terme "històric".

¹⁴ És això que Husserl diu d'aquesta manera: "No hi pot haver un realisme més fort, si amb aquesta paraula no s'entén res més que: 'jo estic segur de ser un home, que viu en el món, etc., i d'això no en dubto gens'. Però el gran problema és precisament comprendre aquest 'fet comprensible per ell mateix'", *Krisis*, 190-191. L'operació reductora i el descobriment de la intencionalitat i la constitució són fites de cara a l'assoliment d'aquella comprensió, encara que també cal que reconeixem que aquestes fites no deixen d'estar sotmeses, elles mateixes, a una certa problemàtica, d'antuvi la de la poca claredat que caracteritza els "conceptes operatius". Pensem, per exemple, que avancem en la comprensió del problema del món si el concepte de constitució agafa el significat d'elucidació de l'estructura de sentit, d'exegesi del sentit de l'ésser, que no pas si agafa el significat de pura creació o producció. Tanmateix, davant de l'obra husserliana, estem destinats a moure'ns, com diu Fink, en una oscil·lació entre aquests dos significats. I comencem a sospitar que

aquesta direcció que cal situar les elucidacions següents sobre el món com a món històric.

El viratge contemporani que en relació al tema del món promou la fenomenologia fa possible una nova interpretació de l'essència de la història. Aquesta no pot ser entesa simplement com un esdevenir entre els homes que té lloc sobre l'escenari "sòlid" del món com a conjunt d'objectes en si; com si sobre el consistent món de la naturalesa s'edifiqués el canviant món de la història. Si el món és relatiu a l'estructura del subjecte, aleshores això que anomenem història del món, haurà d'ésser fonamentada en l'estructura del subjecte, en un apriori de la història.

Però, anem més a poc a poc i "comencem pel començament". Posem, seguint Fink¹⁵, una "qüestió simple" que no té una resposta òbvia: Què és allò històric? D'entrada, ja no està clar sobre què interroguem. Sobre una cosa, una substància, un moviment, un mode d'ésser, un comportament, una relació? Fink diu que aprofundint en la qüestió que s'ha posat pretén mostrar com la relació de l'ésser humà amb el món resta impensada i incompresa si es considera allò històric com el mer moviment d'un ens en un continent. Amb tot, ja en l'actitud natural s'endevina que

no agafar això com una situació provisional ens ha d'oferir una clau interpretativa important del pensament husserlià. Volem afegir, encara, que aquesta observació que acabem de fer és equivalent a la que després de l'anàlisi del tema del temps a Husserl fa Van Peursen. Aquest autor diu que l'obra de Husserl mostra una tensió entre la idea de constitució per l'ego transcendental i la idea del món viscut com el "sòl" on cada donació de sentit troba el seu punt de partida; són dues perspectives que a Husserl s'engranen l'una amb l'altra. Cfr. VAN PEURSEN, *La notion du temps et de l'Ego transcendental chez Husserl*, a *Cahiers de Royaumont* (1959); trad. cast. p. 182-183.

¹⁵ Cfr. l'excel·lent article de FINK, *Welt und Geschichte*, a *Husserl et la pensée moderne*; (Phaenomenologica 2), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, p. 143-159.

tot i que se situa la història humana en el conjunt de la "història còsmica", allò que és pròpiament històric pertany a l'home. D'entre els éssers, l'home és el "més temporal" i qui més consciència té de la seva relació amb el temps: "L'home és l'ésser més temporal, car se sap efímer, car a cada moment del present la comprensió que té d'ell mateix l'exilia en el passat i en el futur, car en la felicitat més íntima que li dóna l'instant endevina l'ombra de la mort"¹⁶.

Estem en l'actitud natural si continuem pensant aquesta preeminència històrica de l'home sobre els altres éssers en tant que una qüestió de grau. Passa quelcom similar a l'oblit de la *Lebenswelt* que promou l'alienació en l'objectivitat mundana. Ara ja sempre s'està en la història objectiva, en la historicitat mundana, i, si estic perdut en ella, allò que ignoro és que tal objectivitat està constituïda per la subjectivitat històrica transcendental. Amb la reducció fenomenològica, endemés d'observar l'home com a creador de cultura, el podem determinar com aquell pel qual el món és i, així, determinar allò històric com quelcom que no és propi sinó de l'home. Més correctament: el món històric és constituït per la subjectivitat transcendental. Encara més precisament i de la manera que es ve a dir a la *Krisis*: mitjançant la reducció, les formes de la historicitat humana, pròpies de l'home individual, de la família, del poble, etc., es copsen com a estructures essencials de la historicitat absoluta, és a dir, com les d'una comunitat transcendental de subjectes, la qual posseeix el món com a correlat i el produeix sempre com a món cultural¹⁷.

En efecte, la reducció ens mostra no només que en tota consciència d'un ens singular hi ha implícita la consciència del món com a horitzó,

¹⁶ Ibid. p. 145.

¹⁷ *Krisis*, 262-263.

sinó també que aquest horitzó és històric. O d'una altra manera: amb l'epojé, amb la suspensió de la tesi general del món, s'arriba a veure que tota posició singular de l'ésser és una posició dins de l'horitzó de món entès com a horitzó que ha arribat a ser d'un mode històric; tota experiència de quelcom singular obre una sèrie de possibilitats intencionals retrospectives a altres posicions passades que es presentaran com a sustentadores de la primera experiència.

Landgrebe és qui més ha insistit en la identificació de món de la vida i món històric¹⁸. Al nostre entendre, es tracta de distingir un doble registre: en primer lloc el de com a la subjectivitat transcendental pertany la "historicitat" i, en segon lloc, el de com es fa compatible el programa de la fenomenologia com a ciència estricta amb una filosofia de la història. Són les dues coses que pretenem fer en aquest capítol.

En l'anàlisi fenomenològica del món, com a món de la vida, cal aclarir la temporalitat que li pertany. És clar que no es tractarà de l'estudi anomenat històric que hom fa des de l'actitud natural, on s'elabora el relat de la successió d'esdeveniments i, en general, de mons culturals. Es tractarà, més aviat, de veure la historicitat que es descobreix des de l'actitud transcendental. Aquí el món és sempre el món present, present continu que es canvia contínuament en passat i anuncia contínuament el futur: "L'ésser del món és un ésser en la modalitat temporal"¹⁹. Donat que

¹⁸ Cfr. LANDGREBE, Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins', a *Tijdschrift voor Filosofie* (Lovaina) 36 (1974), 107-126; *Phänomenologie und Geschichte*, p. 169-191; *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, a *Phänomenologie und Praxis*, München, Karl Alber, 1976, p. 17-47; *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein*, a *Phänomenologie und Marxismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, 13-58; *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburgo, F. Meiner Verlag, 1982.

¹⁹ *Krisis*, Bl. XXV, 494.

totes les variants històriques són variants del món present que regeix per nosaltres, l'horitzó d'aquest nostre món de la vida es revela com l'horitzó de la història del món. El món és un flux constant de validació en la vida de la nostra consciència. Repassem un text de Husserl on se'ns exposa això: "*La història del món (die Weltgeschichte)* -el seu ésser temporal concret en tant que flux de present, sempre amb el passat i el seu futur- pot ser entesa com la història que val per nosaltres, a partir de mi, la història de la nostra representació del món en la temporalitat subjectiva, en què les nostres representacions del món apareixen per nosaltres en el seu contingut i en la seva validesa"²⁰.

Si podem desvelar, així, el món com a món històric, i recordem el resultat fonamental de la reducció segons el qual la constitució universal de tot ens té lloc en els actes de la consciència de la subjectivitat donadora de sentit, aleshores caldrà dir que "les efectuacions constitutives de la subjectivitat transcendental han d'incloure les condicions de possibilitat que permeten experimentar el món de la vida com a món històric en la seva historicitat"²¹. La idea fonamental que se'ns dóna a la *Krisis* sobre aquest tema, i això ho subratlla molt bé Fink, és precisament que el tema de la història no és un tema més dins del tema de la constitució, sinó que *la vida constituent de la subjectivitat transcendental és ella mateixa històrica*²². Farem encara una petita volta abans de comentar pròpiament com ho és.

El descobriment de l'horitzó de món com a horitzó històric suposa un viratge radical en relació a l'"ahistoricisme" d'*Ideen I*? Pensem que allò

²⁰ *Krisis*, Bl. XXV, 501.

²¹ LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte*; trad. cast. p. 181.

²² FINK, *Welt und Geschichte, a Husserl et la pensée moderne*; p. 150.

que hi ha és una extensió i, sobretot, un aprofundiment molt fructífer de l'àmbit de la descripció fenomenològica, però que no són incompatibles²³ amb les anàlisis de *Ideen I*. Allò que en aquell moment es va rebutjar no és pas el sentit de la historicitat que ara es pretén copsar, sinó allò que podríem anomenar l'afirmació de l'absolutesa de la historicitat fàctica, que és justament allò que ara es rebutja. En aquest sentit serà bo comentar uns passatges del text contemporani a la *Krisis* sobre l'origen de la geometria. En aquest text, contra la postulació de la pura història fàctica, Husserl fa referència a l'*apriori de la història*, com a condició de possibilitat de la relativitat purament factual. Una possible objecció: si defensem la tesi que tota història de fets roman inintel·ligible sinó s'accedeix al sòl universal de sentit, a l'*apriori de la historicitat* en general, des de l'historicisme se'ns podria contestar que és una ingenuïtat pretendre descobrir un *apriori històric*, una veritat absoluta i supratemporal, després que l'etnologia ja ha mostrat amb escreix la relativitat de tota "cosa" històrica: cada poble, cada comunitat, té el seu món, la seva història, la seva lògica, el seu *apriori*²⁴. Ara bé, segons Husserl, aquests fets no desmenteixen l'existència d'un *apriori* universal, sinó que, ben al contrari, pressuposen, com a mínim, l'estructura universal d'horitzó: "Tota problemàtica i tota mostració històriques (*historische*), en el sentit habitual, pressuposen ja la història (*Geschichte*) com a horitzó universal de qüestió, no pas expressament, sinó sempre com a un horitzó de certesa implícita que, en tota indeterminabilitat vaga de rerafons, és la pressuposició de tota determinabilitat, és a dir, de tot projecte dirigit

²³ Noti's que allò que afirmem és que no hi ha incompatibilitat, no que el paper rellevant del món com a història estigui present a *Ideen I*. Així com tampoc està present la tematització de la història com a idea teleològica, que és l'altre vessant que determina la preeminència de la història en els darrers escrits husserlians.

²⁴ *Krisis*, Bl. III, p. 381-382.

a la recerca i a l'establiment de determinats fets"²⁵.

Repetint la mateixa tesi i lligant amb la crítica a l'historicisme feta a *Ph.s.W.*, Husserl diu més endavant que l'error del plantejament de l'historicisme consisteix simplement en l'oblit de l'apriori històric: "Els fets que l'historicisme fa valer, no tenim necessitat de sotmetre'ls en principi a cap examen crític; és suficient que l'afirmació de la seva facticitat, si aquesta afirmació ha de tenir un sentit, hagi de pressuposar ja l'apriori històric"²⁶. Amb això es mostra la compatibilitat d'obres com *Ideen I* o *Ph.s.W.* i *Krisis* o *E.U.* La novetat que trobem en les últimes obres, ja a partir d'*Er.Ph.*, és la que ve donada per l'aprofundiment en el tema del món. La primera fenomenologia es detenia en l'examen de la correlació entre les formes essencials de l'ens constituït i les efectuacions constituents, però no va tematitzar l'àmbit on aquest ens es presenta, el món; i no va investigar, per tant, les operacions constitutives d'aital horitzó.

Aquesta certesa d'horitzó, aquest saber d'horitzó és doncs un saber universal; i, de moment, és l'única indicació que s'ha donat sobre l'essència de l'apriori històric. Centrats en l'anàlisi de l'horitzó del món, aquest se'ns revela com l'horitzó de la història universal, car tota posició és o ha estat una posició en l'horitzó del món. Tot allò que anomenem passat és passat en l'horitzó del món. Per això tota recerca d'evidències originàries es pot considerar un aclariment històric. Des d'aquesta perspectiva, no es tracta de retornar a Tales per estudiar en ell el fet de l'origen de la geometria. És molt important deixar de banda aquesta segona direcció per veure com s'obre l'horitzó de l'autèntica historicitat i el

²⁵ *Krisis*, Bl. III, p. 382.

²⁶ *Krisis*, Bl. III, 383.

sentit propi de la reflexió històrica que Husserl desenvolupa. Es tracta de retornar a les evidències originàries, amb les quals s'explicarà genèticament la constitució de la geometria o de qualsevol altre forma cultural. En aquest sentit, tot retorn a les evidències originàries és un aclariment històric. Així, l'anàlisi fenomenològica del món es pot veure d'aquesta manera: "El retorn a l'origen del món de la vida no és tal que simplement repregui el món de la nostra experiència tal com ens és donat, sinó que persegueix la historicitat que ja sempre s'ha dipositat en ell, fins al seu origen..."²⁷.

Allò que tenim com a *Umwelt*, com a món circumdant, no és altra cosa que el nostre *concret món històric*, amb totes les seves tradicions i, entre aquestes, les canviants representacions de la naturalesa, elaborades pels sabers i per les ciències. Estem en l'horitzó de la humanitat actual. És un horitzó vivent que contínuament està present a la nostra consciència; és, si es vol, l'horitzó cultural, que esdevé el nostre propi món circumdant. Tota indagació en aquest horitzó és històrica, com per exemple les preguntes sobre l'origen de les ciències que conformen tal horitzó²⁸. Ara bé, donat que cada *Umwelt*, cada món circumdant relatiu a una determinada situació històrica, té com a últim fonament de sentit la *Lebenswelt*, aleshores la pregunta per la possibilitat del món com a món històric assenyala la *Lebenswelt* i la subjectivitat transcendental com l'àmbit de la resposta. Llegim en un manuscrit: "L'estructura de la *Lebenswelt* és també l'estructura del món històric"²⁹.

²⁷ E.U., p. 44.

²⁸ *Krisis*, Bl. III, 378. Cfr., també, LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte*; trad. cast. p. 182.

²⁹ "Die Struktur der Lebenswelt ist also die der geschichtlichen Welt"; K III 6, p. 323.

3. La historicitat de la subjectivitat transcendental

Si l'horitzó del món és necessàriament horitzó per la subjectivitat transcendental, aleshores, l'estructura d'aquesta última ha d'incloure les condicions de possibilitat d'una experiència del món de la vida en tant que món històric. En altres paraules, s'ha de trobar l'apriori de la història que es fonamenta en la subjectivitat transcendental.

Si és possible -tal com és el cas- un desvelament del món com a món històric; si és possible una meditació històrica; si és possible una filosofia de la història, és perquè *la historicitat ens constitueix*. Aquesta és la tesi husserliana. Si hi pot haver història i una comprensió de la història és perquè el nostre propi ésser és de tal manera temporal³⁰ que possibilita la història i ens ofereix ja una precomprensió de la història.

Sense entrar ara en una anàlisi detallada dels textos de Husserl que podrien ajudar a clarificar bé aquest tema -començant per les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*- ens

³⁰ També a Heidegger temporalitat i historicitat estan lligades de la manera que ara assenyalarem en Husserl. Llegim a *Sein und Zeit*: "L'anàlisi de la historicitat del *Dasein* tendeix a mostrar que aquest ens no és 'temporal' perquè 'està dins de la història', sinó que, al contrari, només existeix i pot existir històricament perquè és temporal en el fons del seu ésser"; Cfr. tot el paràgraf 72 de *Sein und Zeit* (1928); Tübingen, Ed. Max Niemeyer, 7a. ed. 1953. Aquesta observació no treu que poguem mantenir que la concepció husserliana d'historicitat i de la història és essencialment distinta de la heideggeriana, tal com indicarem més endavant.

limitarem a donar l'esquema de la tesi que acabem d'esmentar i a comentar-lo breument:

- a/ El temps originari com a flux de la consciència³¹.
- b/ La historicitat de la consciència.
- c/ L'horitzó de món com a món històric.

Certament l'*epojé* transcendental ha deixat entre parèntesi el temps "mundà" però, d'altra banda, ha permès que es manifestés explícitament la temporalitat pròpia de la consciència, ha deixat que es manifestés la consciència com a procés vital, *Erlebnisstrom*. Això és: si accedim al domini de l'auto-experiència més profunda de la subjectivitat transcendental podem veure que el temps és el mode com l'*ego* es constitueix. És la forma de l'*ego* que possibilita a la vida de la consciència que es relacioni intencionalment amb si mateixa: "*Auf-sich-selbst-intentional zurückbezogen-sein*"³².

D'altra banda, observi's com tot sentit queda constituït en una successió de posicions de la consciència. El temps actua com a forma originària de totes les vivències de la consciència; és com el mediador dels diversos actes. Ja la mateixa constitució d'una cosa, la síntesi de les diverses perspectives de "la cosa", és una constitució en el temps de la consciència, en el flux de les presències. Un temps de la consciència que

³¹ Per estudis rellevants sobre el tema del temps a Husserl, cfr. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); BERGER, G., *Phénoménologie du temps et prospective*; Paris, P.U.F., 1964; HELD, K., *Lebendige Gegenwart*; Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966; i, en especial, destaquem el llibre de BRAND, *Welt, Ich und Zeit* (1955); tota la segona part del qual està dedicada al tema de la temporalitat com a forma originària de l'experiència de la *Lebenswelt*. Brand utilitza aquí nombrosos inèdits del grup C.

³² C.M., p. 81.

en qualsevol acte constitutiu pot ser destriat en una triple dimensió de retenció, copresència i protenció. No és pas el temps dels rellotges, dels calendaris ni dels astres, és el temps propi de l'*ego*, de la subjectivitat transcendental³³. I la forma d'aquest temps no és pas la suma d'instants aïllats, sinó la forma d'una contínua dilatació sempre a partir d'un present. El temps no és atòmic sinó relacional. Des del *lebendige Gegenwart* s'obre sempre un horitzó de passat, donat per la retenció, i un horitzó de futur, donat per la protenció. Noti's que la temporalitat originària és sempre *presència*. I la presència és *temporalitat dilatada*, perquè en ella hi ha, primer de tot, el passat com a present, retingut en el present, i el futur que s'insinua en el present, com a protenció del present. Això és el que vol dir que la presència temporal sigui relacional. El present és quelcom que s'allarga vers el passat i vers el futur.

Aquesta estructura del temps de la consciència implica allò que podem anomenar la historicitat de la consciència, que és la historicitat de la intencionalitat. La sageta de cadascun dels actes intencionals parteix d'un *ego* concret on ja hi ha sempre un sentit sedimentat. La intencionalitat és històrica perquè el temps fenomenològic té la forma de la dilatació. Si em refereixo al meu *Ich-Mench*, com a ésser en el món i com a membre d'un poble i d'una cultura determinada, aleshores haig de dir que porto en el conjunt del meus actes, en el conjunt de la meva intencionalitat, la història del món, amb una sèrie de sentit sedimentat del passat i amb els problemes del nostre present cultural. I la meva història particular, es lliga a la història d'aquells morts de temps immemorial, però que tanmateix viuen encara en mi, així com jo, mort, seré en els altres.

³³ "El temps fenomenològic és des d'aquest punt de vista l'absolut en el qual es constitueixen com a *objectes*, una naturalesa, els homes, les cultures, una història", *Ricoeur, Husserl et le sens de l'histoire* (1949), p. 287.

Parlar de la historicitat de la consciència és el mateix que parlar del món com a horitzó històric. Aquest segon seria el correlat de la intencionalitat. L'horitzó del món no és únicament horitzó d'allò que actualment es percep o és perceptible. Com el jo, el món reté el seu passat i es projecta vers el futur: "El present va vers el futur, a braça oberta..."³⁴. El món, el món de la vida, és, doncs, històric. Així, seria un error pensar la *Leben* de què parla Husserl com una mena de vitalitat ahistòrica, com una energia o força sempre igual. La *Lebenswelt* és una formació³⁵. Jo -i, a un altre nivell, els jo en la intersubjectivitat- dono al món un sentit constantment nou, negant-lo com ja acabat i constituït definitivament. Més, per dir-ho així, la història del món. La subjectivitat transcendental no es perd en la història del món, n'és la protagonista; el món s'ofereix al subjecte com allò que ha d'ésser constantment renovat en la *Sinngebung*, en la fundació del seu futur i en la refundació del seu passat. El món que ja era, es renova en cada subjecte. El subjecte, doncs, no s'anul·la en el món, no es perd. Tampoc el seu abocament vers el futur no suposa una alienació. Subjecte i món, en el seu transcendir-se vers el futur no són una mera explosió del present vers el futur, sinó també un *conservar-se* del passat i del present, una retenció -millor: una rememoració- del passat individual i col·lectiu en la mateixa explosió. Altrament no hi hauria història.

Estem ja en disposició de constestar la pregunta: quin és l'apriori del món històric? És l'*estructura temporal de la subjectivitat* constituent, la qual es constitueix a si mateixa com a temporal, com a flux heraclitià. És allò que conclou Landgrebe: "Això vol dir que *les condicions de*

³⁴ C 17 I, p. 44, cit. per BRAND, *Welt, Ich und Zeit* (1955); par. 17.

³⁵ *Krisis*, Bl. XVII.

possibilitat de la possessió d'un món en tant que món històric no són només les efectuacions de la constitució sensible i perceptiva d'un món de la naturalesa, sinó també les de l'autoconstitució temporal de la subjectivitat transcendental, en què tot present vivent consisteix en un present amb la seva 'cua de cometa' caient cap al passat i amb un horitzó obert de futur"³⁶.

Aquesta imatge del cometa és molt encertada, serveix per reflectir tant la vida de la subjectivitat transcendental (i també la vida de la intersubjectivitat) com la història del món. El cometa pot il·luminar sempre nous horitzons, a partir de tota la seva trajectòria anterior. La història és el conjunt d'horitzons il·luminats i sedimentats i l'actual direcció del moviment d'il·luminació que es defineix en funció d'aquell conjunt. Aquest moviment és la llibertat del subjecte, és l'*Ich kann immer wieder*.

És molt convenient precisar aquesta última idea. De fet, hem d'esmentar una distinció que Husserl mateix fa tot emprant la imatge del cometa. La trobem a *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, quan Husserl vol diferenciar la retenció de la rememoració: "Characteritzem el record primari o retenció (*primäre Erinnerung oder Retention*) com la cua d'un cometa que està annexa a la percepció actual. D'això cal distingir absolutament el record secundari, la rememoració (*Wiedererinnerung*)"³⁷. La retenció és allò que es dona, per exemple, en la simfonia que estic escoltant o en la pel·lícula que estic mirant. A la percepció present acompanya la o les que "acabo de tenir". En canvi, la rememoració és quan recordo una part o la totalitat de la simfonia o de la pel·lícula. En

³⁶ LANDGREBE, *Phänomenologie und Geschichte*; trad. cast. p. 187.

³⁷ *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 35. Cfr. també sobre aquest punt, PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, p. 221-223.

aquest cas, recordo quelcom que ja ha estat passat, i ho repeteixo en la memòria, ho represento. La rememoració té lloc perquè hi ha el "ja passat". La rememoració augmenta la distància i fixa el ja passat; consolida, constitueix el passat com a ja esdevingut³⁸. Establerta aquesta distinció, cal fer una observació molt important: mentre que quan estic escoltant una simfonia no puc deixar de tenir una determinada impressió -de sentir en cada moment una determinada nota- en la rememoració, en canvi, sóc més lliure. Jo no puc no sentir una impressió, però puc desitjar o no desitjar repetir-la en la meua memòria; això depèn de l'*Ich kann*, entra en l'àmbit de la meua llibertat. És pròpiament allò que ja ha estat constituït com a tal allò que m'allibera. La meua llibertat sorgeix de la meua determinació del passat com a passat. El temps, doncs, és allò que condiciona; però, també és allò que allibera. Fixem-nos que com menys "lligat" estigui al "gairebé acabat de passar", i més hagi determinat això com a ja passat, més puc projectar-me vers el futur. Si la retenció se

³⁸ A *Er.Ph.* trobem una distinció equivalent a l'esmentada (*Er.Ph.* II, p. 149-150). Ens serveix per subratllar allò que podem anomenar la doble obertura vers el passat i la doble obertura vers el futur del present vivent, del *lebendige Gegenwart*. L'horitzó de la nostra consciència com a present vivent no només abarca el món circumdant del "present", abraça també la infinitud del passat i del futur. Però, diem que l'obertura vers el passat i vers el futur és doble: a un primer nivell trobem que hi ha sempre una regió del passat immediatament conscient que és com una mena de ressonància de la percepció que "acabo de tenir", i una regió del futur immediat, d'aquell que sóc conscient que "esdevindrà ara mateix". Mentre que el segon nivell seria el següent: darrera del passat retencional es perfila l'esfera dels moments passats ja sedimentats, ja passats definitivament. Aquesta esfera és també, d'alguna manera, present a la consciència; està formada per tot allò que puc recordar o reevocar. Paral·lelament, pel que fa al futur, tenim un futur llunyà infinitament obert, en què ens projectem en forma de pressentiments, esperances, previsions, decisions,... Observem que aquesta distinció correspon perfectament a aquella que acabem de comentar de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*.

supera en rememoració, la protenció se supera en projecció clara i lliure³⁹. La rememoració constituirà el temps històric. La projecció constituirà la base del *telos* de la història. Alhora, és amb aquesta llibertat que es defineix la responsabilitat del subjecte. Amb l'*epojé* ens alliberem del temps mundà (*Weltzeit*), i se'ns revela la temporalitat originària, que no és altra cosa que la intencionalitat fungent, la *urquellend fungierende Subjectivität*. És en aquesta temporalitat originària on s'autoconstitueix el subjecte i on es descobreix com a subjecte, configurador del món amb les efectuacions intencionals. El subjecte és lliure i responsable tant de la rememoració que constitueix la història com de la projecció i de l'acció constructores del futur.

Essent això així, aleshores podem entrar en un últim punt: el de la interpretació d'això que s'acaba de descobrir. L'anàlisi de la consciència d'horitzó no es pot limitar només a desvelar les estructures de la constitució del món en tots els graus del món interpretat, des del precientífic al científic, sinó que aital anàlisi cal prosseguir-la amb la pregunta que demana per aquest horitzó com a horitzó històric -que és allò que acabem de fer- i, tot seguit, obrir una interpretació de la possibilitat que això sigui així i que, per exemple, en aquest horitzó s'hagi pogut arribar a plantejar el projecte d'una ciència estricta i la tasca

³⁹ Des d'aquesta distinció, retenció-rememoració, Paci reconstrueix suggestivament el diagnòstic de la crisi: "La crisi està en el present, passa o és 'passada de fa poc': en tant que estem en la retenció de la crisi, no estem encara en la crisi ja passada que tanca un període: la crisi no és encara un present passat. Ho pot esdevenir si passa del nivell de la retenció al nivell de la rememoració que obra a la possibilitat i a la llibertat. Això depèn, en fi, del passatge de la protenció al projecte, a acció segons un interès, que no sigui el fetitxisme de l'interès mundà, sinó el projecte segons un *telos*, segons la idea d'una humanitat gran i llunyana -diu Husserl"; Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*; p. 233. Mirat des d'aquesta perspectiva, a la *Krisis*, Husserl ens mostra com la llibertat està estretament lligada al ja passat. Per això, la fenomenologia, que podrà ser denominada filosofia de la llibertat, està lligada a una filosofia de la història.

d'una fonamentació absoluta.

4. Raó i teleologia universal

4.1. RAÓ

L'home és un animal racional. Husserl ho ha subratllat. Porta en ell la llavor de la Raó. Raó, Idea, Geist, Teleologia universal, Intencionalitat, són els termes que interpreten l'ésser ⁴⁰.

Quan en el capítol segon parlàvem de l'origen de la geometria, vàrem formular una hipòtesi de cara a interpretar el fons del text husserlià en la qual fèiem referència a l'existència d'una fundació originària (*Urstiftung*) en l'ésser de l'home que determina una teleologia de la teoria. Endinsats en el tema de la historicitat veiem senyals en el discurs husserlià que apunten a un últim fonament com a Idea o Raó. En aquesta direcció diu Derrida: "Sens dubte, la Idea i la Raó amagades en la història i en l'home com a '*animal rationale*' són eternes. Husserl ho diu sovint. Però aquesta eternitat no és altra cosa que una historicitat. És la possibilitat de la història mateixa"⁴¹.

Fixem-nos que el recorregut de la nostra reflexió sobre la història segueix aquestes fases: 1/ món com a història; 2/ historicitat (temporalitat) de la subjectivitat transcendental; 3/ fundació d'aquesta historicitat en

⁴⁰ En aquest nivell la reflexió tardana de Husserl es mou amb una certa ambigüitat. Els textos són de difícil interpretació. Efectivament, estem en "allò més profund", però l'ideal de ciència estricta havia establert que de cap manera la claredat estava renyida amb la profunditat. Sense dubte, Husserl es mou millor en el moment de l'anàlisi que no pas en el moment de la síntesi i de la interpretació.

⁴¹ DERRIDA, introducció a HUSSERL, *L'origine de la géométrie* (1962); p. 156.

la Raó. Així, ens cal ara aclarir allò que Husserl entén per Idea⁴² i per Raó.

La Raó no és un absolut que essent en si s'alieni, surti de si, s'autoestranyi; no és un absolut existint en principi en la plenitud de la seva essència i descendint, en un segon moment, a una història. La Raó constitueix el moviment de la història, no és res fora de la història on s'exposa. Aquesta Idea-Raó determina la Teleologia de la història. Això és: més que la definició per la referència a una puresa inicial, la Idea-Raó es defineix com l'acompliment d'un *telos*. Totes les realitats "finites i factuais" que es succeeixen en la història estan travessades, segons Husserl, per una idea que està a l'infinit o, també, per una realització a l'infinit de tal idea⁴³.

Ni la Idea és "alguna cosa" ni la Raó és un poder. Ho entendrem millor quan, més endavant, les identifiquem a un tercer terme: Intencionalitat. És molt important no considerar la Raó com un poder o una facultat. Si així es fa, i es pensa la Raó com un poder amagat a la història s'entra en el pressupòsit d'una substància noümenal. Aleshores, o bé la història no tindria més que una significació empírica i derivada, o bé la Raó no seria més que un mite, una il·lusió. La Raó arrela i constitueix la subjectivitat transcendental i la història: "sense la Raó, no hi ha història, és a dir, transmissió pura del sentit com a tradició de la veritat. I perquè, recíprocament, no hi ha Raó sense història, és a dir, sense els actes

⁴² En el que segueix identificarem Idea i Raó. Per preparar aquesta identificació ha de tenir-se present la distinció entre Idea i *eidos* o essència. La Idea no és l'essència (Cfr. *Ideen I*, Introducció); per això, no és objecte d'evidència; no és vista sinó, en tot cas, entesa. L'*eidos* és el terme del procés de coneixement. En el cas en què la percepció no pot ésser immediata, Husserl parla, en lloc del govern de l'*eidos*, del govern de la Idea.

⁴³ Cfr. Manus. E III 4, p. 36b (després de 1934).

concrets i fundadors de la subjectivitat transcendental, sense les seves objectivacions i les seves sedimentacions"⁴⁴. Això ho diu Derrida interpretant el següent text husserlià: "la història no és, d'entrada, cap altra cosa que el moviment viu de la solidaritat i de la implicació mútua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formació de sentit (*Sinnbildung*) i de la sedimentació de sentit originaris"⁴⁵.

Tot el final del text sobre l'origen de la geometria deixa plantejada aquesta temàtica. Per la seva enorme importància transcriurem els trossos més significatius: "No ens trobem, així, enfront del gran i profund horitzó problemàtic de la Raó, de la Raó que fungeix en tot home, per primitiu que sigui, com a 'animal racional'?"⁴⁶ El context d'aquest suggeriment és la reflexió sobre el plus que hi ha en tota ciència en relació a la pura facticitat: hi ha un fonament de la veritat de tota ciència que no prové només de la facticitat. "A partir de tot això, cal reconèixer en tot cas que l'historicisme que vol elucidar l'essència històrica o epistemològica de les matemàtiques mirant del costat dels estadis màgics o d'altres tipus d'apercepció d'una humanitat encadenada al temps, un tal historicisme està equivocat de principi. Pels esperits romàntics, el mítico-màgic pot ser particularment atractiu, pel que fa a la història i a la prehistòria de les matemàtiques; però, abandonar-se a aquesta facticitat històrica pura en relació a la matemàtica, significa perdre's en una 'romantiqueria' i passar per damunt del problema específic, el problema intrínsecament històric, el problema epistemològic. Naturalment, seria també impossible alliberar la seva mirada per tal que veiés que, siguin quines siguin les

⁴⁴ DERRIDA, introducció a HUSSERL, *L'origine de la géométrie* (1962); p. 160.

⁴⁵ *Krisis*, Bl. III, p. 380.

⁴⁶ *Krisis*, Bl. III, p. 385.

facticitats de cada tipus, siguin quines siguin aquelles del tipus invocat pel recolzament de l'objecció, tenen una arrel en el component essencial de l'universal humà, arrel en la qual s'anuncia una Raó teleològica que travessa tota la historicitat. Així s'indica una problemàtica original que es relaciona amb la totalitat de la història i amb sentit total que, en darrer terme, li dóna la seva unitat"⁴⁷. Veiem aquí sintetitzada molt il·lustrativament la crítica a l'historicisme, que no consisteix pas en apel·lar a un ésser ahistòric, sinó a la història intrínseca, a la Raó teleològica. "Si l'habitual història dels fets en general i, en particular, aquella que, en els temps més recents, s'ha posat en marxa cap a una extensió universal efectiva a tota la humanitat, si aquesta història té un sentit en general, aquest no pot assegurar el seu paper fundador sinó en allò que podem anomenar aquí història intrínseca i, com a tal, sobre el fonament de l'apriori històric universal. Necessàriament, va més lluny, vers la qüestió que hem anunciat, la més alta qüestió, aquella d'una teleologia universal de la Raó (*universalen Teleologie der Vernunft*)"⁴⁸.

Quan Husserl diu que la raó és allò específic de l'home, no està simplement repetint una frase d'us freqüent. En l'explicació del seu significat s'hi juga l'última comprensió del seu pensament. Hi està implicat el tema de la historicitat, el tema de la Teleologia de la Raó, el tema de la intersubjectivitat i de la societat de les mònades, el tema de la responsabilitat i de la llibertat i, en particular, el tema de l'ésser europeu. L'ésser de l'home com a raó és un ésser intencional, teleològic. I en això es juga el seu ésser, la seva autenticitat: l'home pot ser conscient del seu ésser teleològic i determinar-ho tot segons aquesta teleologia de la raó,

⁴⁷ *Krisis*, Bl. III, p. 385-386.

⁴⁸ *Krisis*, Bl. III, p. 386.

en particular la seva pròpia vida i la vida social, la comunitat de les mònades: "La vida humana personal passa per diversos graus d'autoconsciència (*Selbstbesinnung*) i d'autoresponsabilitat (*Selbstverantwortung*), des dels actes singulars i ocasionals fins al grau de l'autoconsciència i autoresponsabilitat universals, i fins l'obtenció per la consciència de la idea de l'autonomia, de la idea d'una decisió de la voluntat de cara a configurar el conjunt de la vida personal en la unitat sintètica d'una vida en l'autoresponsabilitat universal; decidida correlativament a configurar-se a si mateixa com a jo veritable, com a jo lliure i autònom, que 'cerca' de realitzar la raó innata, l'aspiració a ser fidel a si mateix, a poder romandre idèntic a si mateix en tant que Jo-raó (*Vernunft-Ich*); però, això en correlació indissoluble entre les persones individuals i les comunitats, a causa de llur lligam intern immediat i mediat en relació a tots els interessos -unió en l'acord o en la dissonància- i en la necessitat de conduir la raó singular personal a una realització sempre més perfecta, només en tant que raó comunitàrio-personal i viceversa"⁴⁹.

4.2. GRAUS D'HISTORICITAT

Justament és el progressiu desvetllament de la raó latent allò que dóna lloc als diversos graus d'historicitat. Una altra vegada es posa de relleu la constitució mútua d'historicitat i raó. Cada grau d'historicitat vindria donat per una presa de consciència d'una intenció amagada. En el manuscrit que ha estat recollit com a *Beilage XXVI* de la *Krisis*, Husserl descriu tres graus d'historicitat:

⁴⁹ *Krisis*, 272-273.

1/ El primer grau és el que anomena *historicitat generativa originària* (*ursprüngliche generative Historizität*) i es refereix a la unitat de la vida de l'esperit com a vida d'una comunitat de persones. La vida de la comunitat humana configura un món circumdant unificat, un món cultural. Això implica una transmissió cultural com a tradició, on es mantenen, es corregeixen i es substitueixen formes ja vigents de la vida humana en la comunitat. "La historicitat en aquest sentit més general és alguna cosa que ja sempre ha estat vigent i, en aquesta vigència, és justament un universal que pertany a l'existència humana"⁵⁰. Aquí, el sentit de l'esdevenir no és quelcom que hagi estat projectat teleològicament pels homes, aquests no són els funcionaris d'una idea teleològica. Això últim no tindria sentit si no hi hagués ja una vida històrica en la qual cada finalitat de cada home particular i cada lligam entre els homes no siguessin ja el producte d'un esdevenir històric⁵¹.

Pensem que podríem dir que hi ha una teleologia universal que afecta el conjunt de la vida humana i que, en especial, hi ha una part d'aquesta teleologia universal de la qual l'home pot ser-ne conscientment i voluntàriament promotor. Ja s'està en una teleologia -ja s'és un ésser teleològic-, i hi ha la possibilitat d'esdevenir voluntàriament funcionari d'un nivell d'aquesta teleologia. Aquí la llibertat i la responsabilitat.

2/ "Si la vida és ja sempre històrica, aleshores és possible, i això és meravellós, que en alguns homes en particular, i a partir d'ells, una vida teleològica nova apareixi..."⁵². Suposa, aquest nivell, un grau més d'autoconsciència, i implica una reforma global de la humanitat. Husserl es

⁵⁰ *Krisis*, Bl. XXVI, p. 502.

⁵¹ *Krisis*, Bl. XXVI, p. 503.

⁵² *Krisis*, Bl. XXVI, p. 503.

refereix a la filosofia, a la idea teleològica de la cultura europea.

3/ "El tercer nivell és la transformació de la filosofia en fenomenologia, amb la consciència científica de la humanitat en la seva historicitat i la funció de transformar-la en una humanitat que es deixi conduir conscientment per la filosofia en tant que fenomenologia"⁵³. Fixem-nos que es tracta, doncs, d'un nivell més d'autoconsciència. La historicitat que marca la fenomenologia indica la direcció definitiva vers una humanitat autèntica i lliure.

Tenint present aquesta distinció es fa més fàcil entendre la referència de Husserl al privilegi d'Europa pel que fa a la seva historicitat. També s'entén que Husserl hagi pogut parlar de societats sense història (*geschichtlos*) referint-se a societats arcaiques⁵⁴. Podem interpretar que això no és una contradicció amb l'afirmació segons la qual la historicitat pertany a tota societat humana, sinó que indica una diferència notable en el grau d'historicitat. És a dir, es podria parlar de la historicitat de les societats "pre-europees" -sense el *telos* d'Europa-com del grau zero o del nivell més inferior d'historicitat; aquella que és pròpia de tot grup humà en tant que existeix com a societat i com a cultura. Les societats "pre-europees" es mantindrien, segons Husserl, en la finitud de sentit i de la seva transmissió, de tal manera que, comparativament, podrien qualificar-se de 'sense història' al costat del sentit que obre el *telos* d'Europa: universalitat, omnitemporalitat, tradicionalitat infinita. D'altra banda, és oportú observar que és perfectament possible que els tres graus convisquin en una mateixa societat. En part, perquè sempre el grau

⁵³ *Krisis*, Bl. XXVI, p. 503.

⁵⁴ Carta a L. Lévy-Bruhl de l'11 de març de 1935.

inferior roman en el superior -assimilat i superat- i, en una altra part, perquè la nova historicitat a la què s'accedeix mai no elimina definitivament la persistència dels nivells anteriors. Ho podem comprovar perfectament en la nostra societat europea. Tot i que allò que marca la seva identitat és la recerca de sentit oberta per la filosofia -per la teoria-, perviuen tradicions que es mantenen en la més simple finitud i clausura⁵⁵.

4.3. INTENCIONALITAT I *GEIST*.

La referència a la Raó i a un *Telos* universal, podria plantejar una pregunta sobre el paper de la subjectivitat transcendental. Com fa Derrida: "la consciència transcendental humana no és sinó el lloc de l'articulació reflexiva, és a dir, la *mediació* d'un *Logos* reprenent possessió de *si* a través d'ella?"⁵⁶. La resposta afirmativa ens portaria en la direcció d'emparentar la filosofia de Husserl a la de Hegel. Derridà, però, observa encertadament -al nostre entendre- que tot i que, efectivament, hi ha diversos manuscrits tardans on es ve a dir que el *Logos* estaria "més enllà de la subjectivitat transcendental", si s'interpreta aquest "més enllà" com la indicació d'una transcendència només teleològica, pot deixar subsistir perfectament la subjectivitat transcendental històrica com a absolut en si. En la mesura que el *Logos* tingui la forma del *telos*, la seva

⁵⁵ Com a quelcom complementari al tema dels graus d'historicitat pot consultar-se l'apartat on Toulemont comenta l'"evolució universal" en base a una colla d'inèdits; TOULEMONT, P., *L'essence de la société selon Husserl* (1962); p. 262-265.

⁵⁶ DERRIDA, introducció a HUSSERL, *L'origine de la géométrie* (1962); p. 162.

transcendència seria aquella de la del Pol ideal, que és en funció de l'acompliment de la pròpia subjectivitat transcendental.

A la *Krisis* el *Logos* és el *Geist*, i si se l'assimila a la intencionalitat⁵⁷, s'aclareix més la interpretació que acabem d'assajar. Hi ha historicitat universal perquè hi ha intencionalitat, perquè l'originari és la intencionalitat fungent. En el present etern parmenidià no hi ha història perquè no hi ha intencionalitat. *La intencionalitat és l'arrel de la historicitat*⁵⁸.

El *Geist* de la *Krisis* és la intencionalitat que "intenciona" la idea infinita, és la raó identificada amb la història d'Europa com a moviment vers el *telos* que indica la filosofia. En aquests termes, la crisi és la pèrdua de la intencionalitat filosòfica, és l'oblit i la distensió d'allò que es posà tens amb el despertar de la raó. L'home europeu -que, com hem vist, no és un mer tipus antropològic- és un ésser teleològic que intenciona la idea de la humanitat autèntica.

La raó resta innata en tot organisme humà i social. Hi ha una intencionalitat que transpua tot l'ésser humà, àdhuc prèviament a la seva presa de consciència. És el *Geist* com a intencionalitat que ja sempre ha estat present en la humanitat. "Humanitat en general significa essencialment ser home en humanitats enllaçades genèticament i social"⁵⁹. El *Geist*, doncs, es relaciona directament amb la problemàtica de la intersubjectivitat i de la comunitat de les mònades. Si el *Geist* és innat

⁵⁷ PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 35.

⁵⁸ DERRIDA, introducció a HUSSERL, *L'origine de la géométrie* (1962); p. 166.

⁵⁹ *Krisis*, 13.

en les mònades, és també present com a harmonia entre elles, com a concordança infinita que funda la comunitat en una teleologia vivent universal. En aquest punt, és molt rellevant el manuscrit intitulat precisament "*Universale Teleologie*"⁶⁰. La complexa vida intermonàdica va, per dir-ho d'alguna manera, de l'instint sexual fins a l'autoconsciència. Abans d'ésser voluntat racional i, encara, quan ja ho és, la intencionalitat és també instint i impuls, impuls intersubjectiu. En aquest manuscrit Husserl diu que vol examinar "l'impuls (*Trieb*) intersubjectiu des del punt de vista transcendental (en particular l'impuls sexual)"⁶¹.

La teleologia universal s'ha d'entendre com a intencionalitat universal que sempre s'acompleix en concordança amb la unitat d'un sistema total d'acompliment. La generativitat és un aspecte de la teleologia universal, en què, per dir-ho així, tot està al seu lloc. Si posem atenció, per exemple i com proposa Husserl, en la intencionalitat de la copulació podem adonar-nos que: "en el satisfer-se de l'impuls, vist en la seva immediatesa, no hi ha res del fill que naixerà... el fet que la mare parirà un fill"⁶². Expliquem-ho: l'impuls, en tant que intenció, "explota", es dirigeix vers el seu objecte intencional, el qual l'atrau i el fa ser impuls. D'alguna manera, la intenció i allò que s'intenciona són l'un en l'altre. Això és: l'home i la dona poden desitjar-se perquè ja l'home és en la dona i la dona en l'home, hi ha una relació originària anterior a la individuació, un passat genètic, un *matern originari*.

⁶⁰ Manus. E III 5. Transcrit per Paci com apèndix a la seva obra PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 256-269.

⁶¹ E III 5, a PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 256.

⁶² E III 5, a PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 266.

En l'impuls sexual i en l'acte sexual les dues mònades no s'identifiquen, ni tampoc no hi ha cap identificació amb el fill que vindrà. L'home i la dona no s'identifiquen en la relació, com tampoc no s'identificaran amb el fill. No es tracta d'un retorn a una hipotètica indistinció originària, es tracta d'una actuació en una *totalitat teleològica*. Tampoc es tracta, però, de negar el matern entès com a oceà del qual tots emergim com a illes. Es vol subratllar que allò que constitueix la totalitat teleològica no és tant la indistinció del matern originari com el *telos* que uneix les mònades en la profunditat de la intencionalitat sense dissoldre-les sinó mantenint la seva identitat.

Ajuntant la terminologia de Husserl i la de Lévinas, podríem dir que la *Paarung* no és mai identitat absoluta, sinó que sempre es manté una separació⁶³. Què és la *Paarung*, l'aparellament? És la primera possibilitat, donada en una síntesi passiva⁶⁴, de constituir el primer nucli intencional d'una comunitat que tendeix a un *telos*. La *Paarung* és la base del grup, és la base de la formació d'una *Umwelt* comuna i, per tant, d'una cultura, d'una civilització. L'origen de la comunitat de les mònades, de la societat, doncs, és la *relació en la diferència*, la *Paarung* en l'*Abgrund*. La *Paarung* és el fonament de la comunitat transcendental i aquesta és la condició de

⁶³ La prolongació d'aquesta temàtica és justament el nucli de la filosofia d'Emmanuel Lévinas. Aquest autor ha fet de la noció de "separació" la clau de volta de la metafísica. La relació amb l'altre, el cara a cara, on la relació existeix i es manté en la separació, no és només una particularitat de la moral; és la relació que constitueix la filosofia primera. La crítica a les filosofies de la Totalitat (com a Identitat) es fan precisament des de la descripció d'aquella relació. En particular, i pel que fa al tema de l'impuls sexual, de l'eros i de la fecunditat, Lévinas té unes belles planes on descobreix l'estructura fonamental de l'alteritat i de la transcendència més enllà del Mateix. Entre d'altres obres, pot consultar-se: Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*; La Haye, M. Nijhoff, 1961; trad. cast. de D. E. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977; p. 262-292.

⁶⁴ Cfr. C.M., par. 51.

la comunitat humana i del món.

La teleologia universal és la descripció-interpretació amb què Husserl vol reflectir la situació humana, analitzada des del punt de vista transcendental. Es vol copsar el sentit que hi hagi una "progressió" des del món de la humanitat-animalitat dels impulsos fins al món pròpiament humà i racional i que, ja el primer, estigui a la base i possibiliti el segon. És el procés de l'autoconsciència: "L'ésser de la totalitat de les mònades com a ésser fluent que arriba a l'autoconsciència i que està ja en l'autoconsciència, en un procés gradual infinit -Teleologia universal"⁶⁵.

El "matern" (*mütterlichen*) no és la marca ni el record d'una identitat originària; el matern pertany a totes les mònades, a la comunitat de les mònades, com a comunitat teleològica. Husserl mateix subratlla l'exemplaritat, en relació a la teleologia universal, de l'impuls sexual i del matern que acaba de descriure: "La teleologia circumscriu totes les mònades, no passa només en això sinó que 'es reflecteix' en tot"⁶⁶.

En determinats nivells, la presència fonamental de la teleologia universal es pot indicar com una mena de *latència de la raó*. La raó opera com a racionalitat latent en la vida instintiva, en l'obscuritat del desig,... En la finitud respira el telos de la infinitud⁶⁷.

⁶⁵ E III 5, a PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 258.

⁶⁶ E III 5, a PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 266.

⁶⁷ Des d'aquesta mateixa perspectiva podríem entrar en la problemàtica de *l'inconscient*. A. de Waelhens ha indicat com es dona una aproximació entre els teòrics d'una antropologia psicoanalítica i els fenomenòlegs. (Cfr. WAELEHENS, A. DE, *Réflexions sur une problématique husserlienne de l'inconscient*, Husserl et Hegel, a *E. Husserl. Recueil commémoratif*, (Phaenomenologica, 4) Den Haag, M. Nijhoff, 1959). Segons Waelhens, les implicacions de la concepció husserliana de la consciència es poden apropar a la concepció psicoanalítica del procés de l'esdevenir

La fenomenologia descobreix aquesta teleologia, ens porta al coneixement del nostre propi ésser, a l'autoconsciència i, sobre això, edifica una nova humanitat. La comunitat de les mònades està sempre sobre la via de l'autoconsciència, però mai l'aconsegueix completament. La crisi és l'estancament i l'ofuscació en el procés de l'autoconsciència, és un distendre's d'aquesta vida monàdica que sempre reneix i progressa vers el seu acompliment en l'infinit.

Amb la temàtica de la teleologia universal, ens trobem en una zona del pensament husserlià que voreja el tema de Déu⁶⁸. Déu ("el Déu de la filosofia") està a la base de la teleologia que hem descobert en la vida transcendental i, sobretot, Déu és l'autenticitat polar, forma de les formes, és el *telos* universal que guia tota perfecció. És per aquesta duplicitat que

conscient de l'inconscient. La raó que descobreix la reflexió fenomenològica és quelcom que esdevé, que es desvetlla en la història i en tots els graus de la vida humana. Mai no és quelcom definitivament aconseguit. I mai no hi ha un narrador absolut que posseeix ja tot el saber. És com el diàleg entre el psicoanalista i el pacient. El psicoanalista no és exterior al procés de desvetllament de l'inconscient; participa en aquest procés, hi està implicat.

⁶⁸ Cfr., per exemple, HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*; Freiburg/ München, Karl Albert, 1962, en particular l'apartat intítulat: "Der Teleologische Grund und die Gottesfrage". Certament, però, no és la qüestió de la teleologia l'única via que, en el nivell filosòfic, porta Husserl al tema de Déu. Mereixen ésser estudiats, per exemple, els escrits en què Husserl parla de l'amor i de l'amor ètic, que trobem entre els manuscrits recollits a *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, (Vegi's Husserliana, vol. XIV, p. 172-175). Sobre el tema de Déu a Husserl són de destacar els següents estudis: VAN BREDÁ, H.L., Husserl et le problème de Dieu, a *Proceedings of the 10th Congress of Philosophy*; Amsterdam, 1948; BOEHM, R., Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl, a *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959) 214-242; STRASSER, S., Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls, a *Philosophisches Jahrbuch*, 67 (1958) 130-142; STRASSER, S., History, Teleology and God in the Philosophy of Edmund Husserl, a *Analecta Husserliana*, vol. IX, Dordrecht, Reidel, 1979; ALES BELLO, A., *Husserl. Sul problema di Dio*; Roma, Ed. Studium, 1985; TILLIETTE, X., Husserl: De la intersubjectividad a Dios. Un camino no confesional hacia Dios; ponència encara inèdita, pronunciada en el Congrés Mundial de Fenomenologia a Santiago de Compostela, 1988.

es pot dir que Déu està en nosaltres i alhora està més enllà de nosaltres. La teleologia condueix a la teologia⁶⁹. Si identifiquem Déu i *Geist*, direm que Déu és alhora el Déu vivent en la història i la idea teleològica de la història; encarnació i, alhora, idea límit. Déu és l'infinit que d'alguna manera ja traspua en el *lebendige Gegenwart* i, d'altra banda, és la idea infinita que orienta el camí de la historicitat transcendental.

La teleologia defineix una situació en què el finit està travessat per l'infinit. L'infinit és alhora present i transcendent a la finitud de la subjectivitat que, existent en la mundanitat, és cadascun dels homes. És a dir, l'infinit habita en cadascun dels homes; cada home és portador de l'infinit i pot ser subjecte en la realització d'aquesta infinitud. La forma originària última ha d'ésser constantment redescoberta, per tal que estigui viva en la humanitat la tensió vers el perfeccionament; això implica la preeminència de l'acció voluntària de l'home. El procés teleològic està en funció d'una voluntat i d'una idea, en primer lloc obscura o adormida en els subjectes singulars. En alguns, però, esdevé explícita: l'home pot despertar en ell l'horitzó de la genuïna humanitat, com a una idea de perfeccionament infinit. És dins d'aquests termes que s'ha de situar el sentit de la història, el sentit de la historicitat del jo singular en l'interior de la intersubjectivitat, que no està encara desperta o que està desperta només en alguns individus i, en general, el sentit de la intersubjectivitat transcendental. L'"home nou" és aquell en què, d'una banda, s'ha despertat la idea de l'autenticitat de la humanitat i, d'altra banda, s'ha definit indeclinablement la intenció voluntària de voler viure segons la idea del progrés en relació a aquell ideal, de voler ésser un home nou en

⁶⁹ Cfr. el bell estudi d'ALEX BELLO, A., *Husserl. Sul problema di Dio* (1985); p. 42.

un renovament etern (*immer wieder*)⁷⁰. De tal manera que la humanitat (el conjunt de les mònades) està sempre en un procés de gradació *in infinitum*; procés de mònades adormides a mònades despertes, i procés de progrés en la direcció de l'autoconsciència, en la claredat sobre si mateix i en la constitució d'una vida en la raó (que és una vida en la llibertat).

La reflexió fenomenològica esdevé la reveladora de la idea teleològica; revela la idea teleològica que pot guiar la vida personal i la vida històrica. La presa de consciència és la presa de consciència del *telos*. Quan Husserl a la *Krisis* es refereix al *Geist*, ho fa com allò que resisteix l'oblit i l'alienació de la idea teleològica. Enfront del naturalisme i de l'objectivisme, el *Geist* ha de lluitar *immer wieder*⁷¹. Si la fenomenologia és una fita en aquest procés d'autoconsciència i de lluita contra l'alienació del *Geist*, resulta que la fenomenologia aclareix el fons del deure moral més profund de l'home com a home i la seva responsabilitat.

4.4. EL FONAMENT DE L'ÈTICA. *SEIN-SOLLEN*, RESPONSABILITAT

En tota situació temporal es presenta la necessitat de la lluita contra la decadència a favor del renaixement del *Geist* i de la vida teleològica, racional. La presa de consciència està en relació directa amb un deure, amb un "haver de", que indica el camí vers la humanitat autèntica, vers

⁷⁰ Cfr. en relació a la temàtica teleologia-voluntat-Déu el manuscrit recollit a *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, III, (Husserliana, vol. XV) Nr. 22, p. 378-386.

⁷¹ Paci indica la importància de la compaginació del *Geist* i del *immer wieder*: "És l'*immer wieder* allò que dóna al *Geist* un sentit no dogmàtic i que fa que el *Geist* tingui una gènesi, una història", Paci, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 30.

una vida racional i lliure. En efecte, ja hem explicat que l'essencial de la vida humana i el seu perfeccionament consisteix en la realització de la raó, realització que, efectuada comunitàriament, té per finalitat l'autonomia i la llibertat que brollen de la raó. En aquest sentit, el sorgiment de la idea de ciència representa un pas decisiu, és la concreció que conduirà la humanitat a la seva autenticitat. La filosofia és l'esforç vers aquell ideal, és la *raó en el moviment constant del seu autoaclariment* (*ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung*)⁷².

L'inici d'aquest autoaclariment -que és l'inici de la filosofia- marca una nova historicitat, en relació al temps en què la raó romanien en una mena de latència, en una "foscor nocturna". La història de la filosofia no és una amalgama de sistemes filosòfics; si se la considera intrínsecament, es mostra com "el combat permanent de la raó 'desperta' ('*erwachen*' *Vernunft*) per arribar a si mateixa, a la seva autocomprensió, a una raó que es compregui concretament a si mateixa -i això com a món que és, com a món que és en la seva total veritat universal"⁷³.

Aquesta és la definició de la teleologia de la raó: autoaclariment, autocomprensió, que és l'aclariment i la comprensió de la raó com a món, la progressió de l'aparèixer segons una idea teleològica, l'esforç per la cosmicitat. L'ego i, en conjunt, la intersubjectivitat són els portadors de la raó. És un moment cabdal el del descobriment de si mateix com a intersubjectivitat transcendental, de què depèn la constant constitució del món. L'autodescobriment d'aquesta transcendentalitat palesa d'una manera encara molt més clara la raó com a moviment, la teleologia de la

⁷² *Krisis*, 273.

⁷³ *Krisis*, 273-274.

raó que pertany a la humanitat.

El *telos* es descobreix com a fi per la vida, la vida que necessàriament es presenta com a *Sein-sollen*, en un nivell en el qual no hi ha distinció entre raó teorètica, raó pràctica i raó estètica, on pura i simplement l'existència humana és una existència teleològica, on el *Menschsein* és *Teleologischsein*. Les últimes línies del paràgraf 73, amb què s'acaba el text de la *Krisis*, exposen precisament aquestes tesis. La *Krisis*, inacabada, "acaba" amb allò que Landgrebe i nosaltres hem detectat com el tema fonamental de tota l'obra: la *responsabilitat*: "Una humanitat que es comprèn com a humanitat racional, que comprèn que és racional en el voler ésser racional, que això significa una infinitud de la vida i de la tensió vers la raó, que raó significa precisament allò que l'home com a home, en la seva major intimitat, vol aconseguir, allò que únicament el pot fer 'feliç', que la raó no admet cap distinció en raó 'teorètica', 'pràctica' i 'estètica' o altres similars, que ésser home és ésser teleològicament (*Teleologischsein*) i deure-ésser (*Sein-sollen*), i que aquesta teleologia domina en tota acció i projecte egològics, que la raó pot reconèixer en tot, mitjançant l'autocomprensió, el *telos* apodíctic, i que aquest reconeixement de l'última autocomprensió no pot tenir altra forma que aquella de l'autocomprensió segons principis apriori, aquella de l'autocomprensió en la forma de la filosofia"⁷⁴.

La idea teleològica es viu èticament com un deure-ésser⁷⁵. En aquest *Sein-sollen* com deure-ésser o haver d'ésser, es juga el fonament de

⁷⁴ *Krisis*, 275-276.

⁷⁵ De fet, la preocupació ètica no és una temàtica tardana en el pensament de Husserl; ja l'ideal de filosofia com a ciència estricta es lligava a un ideal ètic i, fins i tot, s'ha pogut observar que l'interès ètic està ja en els cursos de Halle de 1889-1891. Cfr. DIEMER, A., *E. Husserl; Meisenheim am Glan, Hein Verlag*, 1956, p. 61, nota 158.

l'essència ètica de l'home; essència que la fenomenologia husserliana descobreix en descobrir el *telos* de la raó. Ésser home implica un ésser teleològic, i aquest un haver d'ésser; un haver d'ésser que, en part, es planteja com un reconèixer-se subjecte⁷⁶ i com un alliberament del mundà, de l'alienació en el mundà com a ésser en si posseïdor de sentit per si mateix, que és l'alienació del subjecte transcendental. Heus aquí, també, la vessant ètica de l'exercici fenomenològic i, en particular, de l'*epojé* com a alliberament del mundà, sempre necessari perquè la veritat teleològica es perd sempre en la mundanitat. Això vol dir que la veritat ha d'ésser sempre reconquerida i mai s'aconsegueix una possessió plena i definitiva. L'*epojé* allibera del mundà i constitueix el temps precategorial com a moviment vers la veritat, refundant sobre estructures precategorials els diversos universos categorials i científics⁷⁷. Quan Husserl parla de la lluita del *Geist* contra l'escepticisme ho fa tot fent entendre que la lluita és eterna, i per això és heroica; i és eterna perquè la situació del *Geist* com a intencionalitat i la facticitat del món és la coexistència d'una dualitat paradoxal -aparentment paradoxal- com la de la subjectivitat transcendental que hem comentat més amunt. El *Geist* és història teleològica en la història mundana. El perill és l'absolutització de la mundanitat. No s'afirma

⁷⁶ Saber-se subjecte implica, alhora, voler-ho ésser. Cfr. Manus. E III 4, p. 19.

⁷⁷ Paci subratlla, al costat de la vessant ètica, el caràcter maièutic de la fenomenologia: "L'exercici fenomenològic, com accés, és exercici paidèutic i ètic. El negatiu, el mal, no es venç en tant que considerat una antítesi de la tesi: ha de venir superat amb l'exercici de la negació del mundà, amb la *maièutica fenomenològica*, amb la reducció que ha de posar-me en condició de la presència en la que *se'm dona el sentit*. La veritat no és creada per nosaltres: és en nosaltres encara que *no la veiem*, encara que per nosaltres no *fainetai*. La fenomenologia no és idealisme que *posa la veritat*. Tot allò que està posat pertany al mundà, i ha d'ésser "epojitzat". L'"epojització" és la condició del revelar-se de la veritat com a sentit de l'ésser racional en el temps", PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (1961); p. 162.

que la mundanitat sigui racional. Allò que es diu és que allò que constitueix la raó és molt més vertader i definitiu que la realitat dels fets. La filosofia, en descobrir la teleologia de la raó, en reconèixer la realització progressiva d'una idea que està en l'infinit, ens deslliura del món dels fets, el qual resta "subordinat", des d'ara, a l'esmentat *telos*. La filosofia converteix la història en història segons la idea teleològica, això és, segons la vida intencional, oposada a postulació d'un món finit de fets, oposada al naturalisme i a l'objectivisme.

La idea que guia la humanitat europea des de la seva fundació, que és la idea de la humanitat racional, pot aconseguir-se progressivament només gràcies a l'ingrés de cada subjecte a la responsabilitat, a l'accés de cada subjecte a l'autoconsciència. La filosofia és com una mena d'avantguarda en aquest combat, és la que ha de conduir la humanitat a una reflexió sobre si mateixa, a la realització d'una humanitat racional. El moviment del combat i de l'avantguarda són la història. Raó i història es presenten indissolubles: en el seu constant moviment d'autoaclariment la raó no és altra cosa que la humanitat històrica -cadascun dels homes en comunitat- que lluita per la seva pròpia autocomprensió. L'autoconsciència no és només un esforç en la història, és el moviment que s'inscriu en la teleologia que constitueix la història.

Sempre s'ha de tenir present, per no fer de la història una aventura de l'Absolut que, segons Husserl, és l'home concret el portador de la raó, és l'home concret el responsable, en la seva llibertat, d'una humanitat racional, d'una humanitat que es compregui a si mateixa. Per això Husserl insisteix en l'esforç de cada pensador. L'esforç és personal. És indispensable subratllar que el terme alemany *Besinnung*, que hem traduït per "consciència" i també per "meditació", significa també "esforç per alguna cosa". Husserl parla de la *Selbstbesinnung* de l'ego sobre si

mateix, per descobrir el seu propi ésser i per orientar així el seu esforç. D'aquí, precisament, una doble possibilitat -paral·lela a la distinció heideggeriana entre existència autèntica i existència inautèntica- de cara a l'existència personal: L'home que encara no és una persona en el sentit ple, perquè no ha assolit encara l'última automeditació i no ha implantat la direcció corresponent de si mateix, i l'home que sí ho ha fet. "L'automeditació roman la funció constant de l'esdevenir plenament home i de la realització d'una humanitat plena"⁷⁸. L'automeditació és quelcom que ha d'acomplir-se des de l'actitud personal (*personalen Einstellung*) - contraposada a l'actitud naturalista. Només des de l'actitud personal puc meditar sobre la meua essència teleològica (*auf mein teleologisches Eingewesen*), sobre el meu sentit propi en tant que possibilitat.

I, finalment, també en relació a la noció de la responsabilitat personal, pensem que pot indicar-se un notable contrast entre la manera husserliana i la manera heideggeriana de tematitzar la història. És cert que Heidegger parla de l'ésser de l'home com d'un ésser temporal, però el pas de la temporalitat i la historicitat del *Dasein* a la història de la humanitat no és massa clar. La historicitat és historicitat del *Dasein* i es fa difícil, des d'aquesta, interpretar la història. En tot cas, a Heidegger, la història seria fonamentalment història de l'ésser i no de l'home o de la humanitat; l'home és històric perquè l'ésser és històric⁷⁹. L'home és més instrument que no pas subjecte. I, d'altra banda, l'ésser no és quelcom

⁷⁸ *Krisis*, Bl. XXIV, p. 486.

⁷⁹ Tal com indica Fink, estudiós tant del pensament de Husserl com del de Heidegger, i més proper al segon que no pas al primer: "allò que, en la perspectiva de l'analítica existencial, (Heidegger) ha agafat com a 'existencials', a saber: la llum del comprendre, la veritat com a descobriment, la 'mundanitat' i la temporalització, els veu sobretot, en la marxa del seu pensament, com a determinacions de l'ésser mateix, només pertanyent a l'home d'una manera derivada", FINK, *Welt und Geschichte, a Husserl et la pensée moderne*; p. 155.

a la fi d'un procés, sinó que és quelcom al principi, per això la direcció de la història és direcció al passat, retorn.

En Husserl, en canvi, s'ha mostrat el lligam entre la historicitat de la consciència, la intersubjectivitat portadora d'un món històric, i la raó innata com a essència de la humanitat. La història és autocomprensió de la raó, desvetllament de la raó, però no prenent la raó com un absolut en relació al qual els homes serien mers instruments. És l'home l'ésser racional i el subjecte de la raó, per això s'explica l'enorme importància que dóna Husserl a la noció de responsabilitat personal (la història és història de la raó, però així mateix és, tant originàriament, història de la humanitat). I també podem explicar a partir d'aquesta noció de responsabilitat la possibilitat de parlar d'un *fracàs*, concret i temporal, de la tasca de l'home; fracàs que no tindria massa sentit ni en una visió historicista ni en una visió hegeliana de la història, on tot estaria justificat com a fet de la història o com element d'un esdevenir necessari, respectivament⁸⁰.

Justament, doncs, com a conseqüència que Husserl concedeix aquesta autonomia i llibertat a l'home, s'entén la possibilitat del fracàs o de la millora en relació a la seva capacitat de "construcció" de la història, del moviment de la humanitat.

⁸⁰ Angela Ales Bello ha considerat això com un dels assoliments més importants de la filosofia husserliana de la història. La compaginació de la unitat de la comprensió amb la multiplicitat fàctica: "Haver subratllat la importància de l'individu i de la multiplicitat dels individus, però també la unitat de llurs fins i de llurs esforços, la necessitat del treball de comprensió i de clarificació, que és tasca comunitària en vista a una única finalitat, és el mèrit de Husserl"; ALES BELLO, A., *Edmund Husserl e la storia*; Parma, Nuovi Quaderni, 1972, p. 166. Ales Bello situa en aquest mèrit la superació tant de l'historicisme com de l'idealisme. Volem anotar, però que segons el nostre parer aquests dos conceptes són utilitzats per l'autora d'una manera massa simple i alhora vaga.

Ara bé, podem capgirar el comentari per mostrar una vegada més la complexitat del tema- i demanar-nos: en relació a què es determina i es mesura aquest millorament o aquest fracàs? En relació a què o a qui la responsabilitat és responsabilitat? En respondre això, diferim de l'afirmació de Landgrebe segons la qual: "la instància enfront de la qual s'afirma aital responsabilitat, per la seva part, no pot ésser entesa com a instància humana. L'home és lliure només en aquesta responsabilitat que no és tal en la presència d'una instància humana. La subjectivitat, en tant que lliure, s'ha d'anomenar absolut, ja que és lliure només en la mesura que està en actitud de responsabilitat enfront de l'Absolut"⁸¹. Pensem que la instància que és font d'aquella responsabilitat és allò que Husserl anomena la *humanitat*, i l'ésser propi de la humanitat, que és la raó. És veritat, i des d'aquesta perspectiva podem estar d'acord amb Landgrebe, que la raó no és l'home; que la raó és un "absolut" que no és l'home. Però també és veritat, tal com hem intentat mostrar, que és l'home l'agent de la raó i no pas l'acusatiu. Només a partir de la finitud de la consciència concreta de cada mónada l'infinit es fa significat de la història com a *telos* de la història. La responsabilitat és responsabilitat davant de l'acompliment d'una "humanitat racional" -expressió que ja és una redundància; en Husserl l'exigència ètica fonamental rau en aquesta conquesta infinita.

4.5. EL FILÒSOF, LA CRISI I LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Des de tot això que acabem de comentar, el tema del sentit de la

⁸¹ LANDGREBE, Introduzione alla fenomenologia di Husserl, a *Filosofi tedeschi d'oggi*, Bologna, Il Mulino, 1967, p. 217-242.

vocació i de la tasca filosòfiques davant de la crisi actual (tema al qual ja hem dedicat la nostra atenció en el capítol I) s'il·lumina notablement. Ens permetrem fer aquí una breu recapitulació.

És veritat que la *Krisis* respon en bona part a una determinada situació, en què es podrien esmentar aspectes significatius com l'ascensió del nacionalsocialisme a Alemanya i la situació personal d'aïllament a què es va veure sotmès Husserl mateix. De tota manera, l'horitzó de la *Krisis* és molt més ampli. A nivell socio-polític la primera guerra mundial ja explicita la situació de decadència a què Husserl es refereix. I, a nivell cultural i filosòfic, és tota l'obra de Husserl que respon a una situació de crisi. Ésser una defensa davant d'una crisi epocal és l'autolegitimació de la fenomenologia. La diferència entre la *Krisis* i altres obres anteriors consisteix en la manera diversa d'afrontar la crisi i en la resposta que es dona.

L'etern enemic de la filosofia és l'escepticisme. En el temps de Husserl un dels representants d'aquet etern enemic és el nihilisme que Nietzsche exposa tant contundentment i, d'altra banda, el cientisme predominant i l'historicisme cosmovisional. L'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta pretén assolir una base ferma, no només a nivell teòric, sinó també per fer de la vida pràctica, individual i col·lectiva, una vida segons la raó. Contra escepticisme i crisi només hi ha una sortida: una ciència radical i estricta -tal com s'exposava a Ph.s.W.- que també es deixa anomenar una *crítica de la raó*⁸². Escepticisme, naturalisme, objectivisme, comparteixen, segons Husserl, un comú denominador: la renúncia a

⁸² Cfr. les ratlles del diari personal de Husserl que cita W. Biemel en l'*Einleitung* a Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, p. VII-VIII. Són anotacions del 25 de setembre de 1906. Husserl escriu, amb una gran vivacitat, la necessitat personal com a filòsof de portar a terme una crítica de la raó, per accedir a la fermesa i a la claredat.

l'exigència de transformar la humanitat segons la raó.

Una peculiaritat de la *Krisis* és la rellevància que Husserl dóna a la meditació històrica, i concretament a la meditació sobre la història de la filosofia, per afrontar la crisi. Per què diem que, havent tractat ara el tema de la teleologia de la història, la significació de la meditació històrica de la *Krisis* rep una nova llum? De fet ja ha estat dit: perquè la història de la filosofia no és una espècie dins del gènere "història", sinó el moment de la història en el qual l'home avança vers l'autocomprensió. En altres paraules: la història de la filosofia indica el moment més excel·lent de la història, indica la història en el seu grau més elevat.

La idea de la filosofia, que és la idea d'una ciència universal apodícticament fonamentada, és el *telos* -en singular- de tota la història de la filosofia. Ell mateix, com a tal, ha romàs invariable. La història de la filosofia és el conjunt d'avatars i de realitzacions parcials que ha conegut aquesta idea. És precisament la idea de la filosofia la que assegura la unitat i el sentit de la història; la idea és el motor del desenvolupament i, alhora, fita d'aquest. S'imposa, doncs, descobrir la filosofia darrera les filosofies, descobrir el segell de la idea darrera la diversitat dels sistemes. És el segell d'una idea que indica una fita. Husserl insistirà contínuament que la fenomenologia com a filosofia està cridada a actuar el *telos* implícit en tota la història de la filosofia, en tota la història de la cultura europea. En un manuscrit trobem una síntesi que Husserl fa del seu propi plantejament sobre la teleologia de la història de la filosofia:

"La filosofia és una idea unitària d'una tasca (*Aufgabenidee*) que es transmet intersubjectivament en el curs de la història; ha sorgit en la història europea mitjançant una 'fundació originària' (*Urstiftung*) per part de certs primers 'filòsofs', homes que, els primers, han concebut

aquesta completa nova 'filosofia' i que han fet de la realització d'aquesta llur vocació.

Amb això neix un nou tipus de vocació, per cert, pràcticament inútil pel 'sentit comú', però, com les altres professions, com per exemple aquelles manuals, lligat en les seves manifestacions als propis temps i, com aquelles, replantant-se (*fortpflanzend*) en la socialitat i de generació en generació. La transmissió s'efectua amb la idea final (*Zweckidee*) que manté la seva unitat en el curs de la història independentment de la seva transformació (de la mateixa manera que, per exemple, les modes sempre canvien, però sempre hi ha botes, i toca fer-les als sabaters).

La 'idea final' filosofia i les filosofies que han d'ésser la seva realització, tenen però, en relació a aquesta comunitat amb altres idees similars, com les idees finals i les formes finals manuals, algunes particularitats referides al sentit particular d'aquella unitat 'teleològica' en la història de la filosofia, que és interessant per nosaltres"⁸³.

Tenint això present, es fa comprensible que Husserl afirmi que l'existència del filòsof és històrica en un sentit ben particular⁸⁴. *Entendre la pròpia vocació filosòfica requereix una meditació històrica*. El filòsof que reflexiona sobre el sentit de la seva tasca té necessitat d'una meditació històrica. Per això, a la *Krisis*, la meditació històrica es presenta essent no pas un "camí possible", sinó una tasca necessària i urgent. Descobrirem que som filòsofs perquè som hereus del passat sobretot pel que fa a la fita indicada pel mot "filosofia". La relació amb la comunitat dels filòsofs del passat més que oferir-nos una matèria a acceptar, ens transmet una fita a realitzar. Això és molt important per endevinar el lloc

⁸³ K III 28, p. 8. Publicat per VALORI, P., *Inediti husserliani sulla teleologia della storia; Archivio di Filosofia*, 1 (1954).

⁸⁴ *Krisis*, Bl. XXIV, p. 488.

de la meditació històrica en el programa de la fenomenologia: la meditació històrica és necessària per tal de superar dirigir-se ingènuament a les *Sachen* i *Probleme* i descobrir les veritables *Sachen* a les quals la filosofia ha de retornar.

El filòsof està radicat en una generativitat espiritual, en una coexistència de vius i morts que constitueix la prossecució intergeneracional d'una tasca, d'una idea. El món circumdant del filòsof ve determinat per aquesta generativitat: "Aquest món circumdant que s'estén fins la fundació originària (*Urstiftung*) de la filosofia i de la generativitat filosòfica (*philosophischen Generativität*) és el seu present vivent (*lebendige Gegenwart*)"⁸⁵. El conjunt de la història de la filosofia té una estructura teleològica unitària, una mena d'orientació que travessa "com un instint" la comunitat filosòfica de les persones⁸⁶.

En la tasca filosòfica ens les havem amb els nostres contemporanis però també amb Plató, amb Aristòtil, amb Kant,... Merleau-Ponty utilitza l'encertada expressió de "coexistència en la història"⁸⁷. La comunitat filosòfica és sincrònica i diacrònica. Descoberta la teleologia que produeix

⁸⁵ *Krisis*, Bl. XXIV, p. 489.

⁸⁶ *Krisis*, Bl. XIII, p. 441-442.

⁸⁷ En comentar el mateix tema que nosaltres estem tractant, Merleau-Ponty escriu: "Ésser filòsof, pensar filosòficament és, en relació, per exemple, al passat, comprendre aquest passat en virtut del llaç interior que existeix entre ell i nosaltres. La comprensió esdevé, aleshores, coexistència en la història, coexistència que no s'estén només als nostres contemporanis, sinó també a Plató, a allò que està darrera nostre, a allò que està enfront nostre, o lluny de nosaltres. La filosofia és la continuació d'operacions culturals començades abans de nosaltres, continuades de moltes maneres i que 'reanimem' o 'reactivem' a partir del nostre present. (...) El vertader lloc de la filosofia no és el temps, en el sentit del temps discontinu, no és l'etern, és el 'present vivent', el *lebendige Gegenwart*, és a dir, el present a partir del qual es reanima tot el passat, tot l'estrany i tot el futur pensables"; MERLEAU-PONTY, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951); trad. cast. p. 97.

la idea de la filosofia i reconeguda la generativitat filosòfico-espiritual com la base que possibilita la seva realització, cada filòsof ha de reconèixer, també, la seva posició en aquella realització, ha de despertar la seva responsabilitat en tant que continuador de la tasca, perquè, això sí, el desenvolupament del futur és feina dels vius⁸⁸. El filòsof culmina amb una posició de responsabilitat el descobriment de la generativitat humana, el descobriment de la unitat de sentit de la successió generacional, el descobriment de la teleologia universal.

La meditació històrica és un cas particular de l'automeditació i, per tant, té com a finalitat fonamental la de retrobar-nos (*zurechtzufinden*)⁸⁹, la d'arribar a la comprensió de nosaltres mateixos. Advertim clarament que les meditacions històriques de Husserl no són un mer atac als seus

⁸⁸ Al final del *Beilage* XXIV de la *Krisis*, trobem un text on Husserl explica d'una manera viscuda i compromesa la tasca que requereix la vocació filosòfica: "¿quina mena de meditació històrica cal exigir al filòsof actual, que, certament, viu, en el present del món circumdant, en la certesa de la seva vocació, en la certesa d'ésser cridat a acomplir la seva tasca, però que alhora reconeix la filosofia com amenaçada? Evidentment, la meditació ha de tenir el caràcter d'una responsabilitat radical, i certament d'una responsabilitat que es juga en la seva pròpia persona, però que assumeix, tanmateix, el caràcter d'una responsabilitat comunitària, aquella del conjunt de la comunitat filosòfica contemporània.

El sentit de l'existència filosòfica, en tant que existència fundada en la generativitat filosòfica, comprèn la qüestió històrica retrospectiva sobre si mateixa, sobre la pròpia tradició, que segueix el seu curs de crides (*Berufen*) en crides de tal manera que la vocació desperta la vocació, com una flama viva que encén allò que encara no està encès. L'escepticisme, amenaçador, es recolza en una visió històrica de conjunt, segons la qual creu poder establir el fet mateix d'un fracàs permanent i d'una mancança de successos (de la filosofia), i creu poder concloure que el sentit final de la filosofia és una quimera.

La meditació radical del filòsof que viu encara en la seva vocació haurà de prendre per objectiu la justificació del sentit de la seva vocació per la seva historicitat, perseguint les essencials formacions de sentit, en què la filosofia, a partir de la seva vaga fundació originària, es desplega en sistemes de tasques sempre diferents, els quals es representen com el desplegament evident del vague sentit original i en els sistemes procuren les formes d'acompliment", *Krisis*, Bl. XXIV, p. 489-490.

⁸⁹ *Krisis*, Bl. XXVIII, p. 510.

predecessors, ni una justificació *post hoc* de les seves pròpies teories, sinó l'intent per detectar prejudicis d'anteriors sistemes filosòfics, l'intent de situar-se bé en relació al passat filosòfic i l'intent de, en funció d'això últim, entendre millor el propi sentit i la necessitat de la nostra filosofia. Husserl diu que hem d'endinsar-nos en consideracions històriques si hem de poder comprendre'ns a nosaltres mateixos com a filòsofs i si hem de comprendre allò que ha de sortir de nosaltres com a filosofia⁹⁰.

Gairebé no caldria dir, perquè és prou palès, que en els nostres dies la meditació històrica proposada per Husserl és poc freqüent. Passa més aviat que els estudis sobre la història de la filosofia serveixen per estalviar-se l'autèntica discussió teòrica o, a nivell d'ensenyament acadèmic, per estalviar-se introduccions sistemàtiques sobre uns continguts teòrics mínims. Sembla ésser que l'escepticisme està guanyant la batalla. Fins i tot es fa força difícil arribar a un consens mínim sobre les *Sachen* i els *Probleme* als quals cal atendre centralment. El treball filosòfic contemporani és extraordinàriament dispers. En fi, avui rares vegades es pretén descobrir en la història de la filosofia un *telos*; la vocació filosòfica se satisfà, o bé en la repetició doctrinal esclerotitzada; o bé en la ironia sobre la pròpia indigència, o bé en el joc del "pensiero debole". I, des d'una perspectiva encara més urgent per la pròpia significació de la vocació filosòfica, és necessari adonar-se com, des de la concepció husserliana, la història de la filosofia no és un magatzem de materials acabats i inerts; en aquesta viu una *tendència*, hi viu una tendència vers una idea. La fundació de la filosofia és el descobriment d'una idea. Després d'això continua un esforç vers ella. Per això, en un temps d'indigència, la meditació històrica pot revelar el sentit de la vocació filosòfica en revelar-nos aquella tendència i la vigència d'una

⁹⁰ *Krisis*, Bl. XXVIII, p. 510.

idea. Així, doncs, estem en una vocació que deriva d'una idea i que, donat que la idea -per dir-ho d'alguna manera- està en el "llunyà", és sempre una vocació que mai no es mou en la plena seguretat de si mateixa i en la total i acabada claredat sobre el seu sentit⁹¹. És una vocació viva que en la seva riquesa presentida es busca; es busca en una meditació històrica i es busca en l'acompliment progressiu d'una idea.

5. Finitud, praxi, amenaça sobre la cosmicitat

L'amenaça sobre la "normalitat" de la possessió del món -i un món que ens és familiar- és quelcom d'originari i de constitutiu de la vida humana.

El recorregut que fins aquí hem fet en aquest capítol reté un cert "optimisme"; ens cal ara exposar el seu contrapunt. Hem parlat de la intersubjectivitat i de la constitució intersubjectiva del món; hem parlat del món com a horitzó de la familiaritat; hem parlat del *Ich kann* com a llibertat; hem parlat de la projecció a l'infinit de la vida fungent. Hem

⁹¹ Husserl parla del *Selbstdenker* i de l'enigma que per ell sempre és la filosofia: "Allò que cerco sota el títol de filosofia, com a camp i fi del meu treball, això naturalment jo ho sé. I, tanmateix, no ho sé. A quin autopersador aquest 'saber' ha estat mai suficient, a qui, en la seva vida filosòfica, la 'filosofia' ha deixat d'ésser un enigma? Certament, del sentit final (*Zwecksinn*) de la filosofia, a la realització del qual dedica la vida, cadascú té certes fórmules, que s'expressen en definicions, però només els pensadors de segon ordre, que no poden anomenar-se pròpiament filòsofs, es tranquil·litzen en llurs definicions, amb llurs conceptes verbals fan del *telos* de l'acte de filosofar quelcom de mort." *Krisis*, Bl. XXVIII, p. 512.

parlat de la teleologia universal que està present fins i tot en l'impuls sexual i hem parlat, en particular, de la teleologia de la raó.

Però el subjecte transcendental és també l'home que viu en el món. I l'home és un ésser finit; essent un índex de la seva finitud la seva corporeïtat i la seva generativitat. Amb aquesta última volem significar que l'home és quelcom que arriba a ésser, que neix. El cos humà té una gènesi, no constitueix ja d'entrada un jo despert, sinó un jo que es desperta (*erwachende Ich*⁹²). El jo com a corporeïtat és el "jo pobre" que té com a límit inicial el naixement.

Per l'altre extrem, en contraposició a la gènesi, hi ha l'acabament, el límit que és la mort del cos viu i, en definitiva, de la mònada. Mentre en relació a la gènesi hem fet una mirada al passat, ara toca mirar el futur que s'obre des del present. El futur és pel jo la seva possibilitat; el futur és la posició del "jo puc". Ara bé, el cos "pot" mentre, per dir-ho així, està en estat "normal", però en la malaltia o en l'envelliment s'experimenta la decreixença del poder. El venir a menys del cos és també un venir a menys del futur: minva l'horitzó del possible. Però també amb el venir a menys del cos s'empobreix el passat. Això és: disminueix el present i el futur perquè disminueix l'esfera d'allò que és aconseguible i l'esfera dels projectes; disminueix, en definitiva, el futur pràctic. Però també minva el passat com a conseqüència del venir a menys de la força del record⁹³.

No cal ser pessimista per adonar-se que un cert decaure es dona força aviat en la vida dels homes. I es dona com un procés gradual. Al

⁹² Cfr. C 8 I, p. 2. És un manuscrit que data de 1929, i del que ara treurem algunes idees. Citat per PIANA, G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Milano, Lampugnani Nigri Editore, 1965.

⁹³ C 8 I, p. 4.

final d'aquest procés hi ha la fi? Com la podem imaginar? Potser com la manca total de possibilitats. Potser com un son sense somnis. El jo en el límit final ja no pot disposar d'un cos i, per tant, tampoc no pot disposar d'un món. En perdre's la corporeïtat i la perceptivitat hom perd alhora el món. En aquests termes es planteja fenomenològicament el problema de la mort.

L'enigma de la finitud humana s'expressa en aquest arc de vida entre el naixement i la mort. Sóc conscient del meu ésser generat, d'un camí necessari de maduresa i de vellesa i d'una fi. Puc observar, en efecte, com altres homes més grans que jo segueixen aquest curs. Jo sóc membre d'una generació que substituirà una generació més vella que la meva, i la meva haurà d'ésser reemplaçada per una altra de més jove. Em reconec en un nexce generatiu infinitament obert vers el passat i vers el futur. Totes aquestes generacions sostindran -modificant-lo- el mateix món. Un aspecte de la teleologia universal? Sí, però també el tret essencial de la meva pròpia finitud com a mònada concreta. Intervinc en un endreçament progressiu que va més enllà de mi mateix -l'espècie humana, el món com a món històric i cultural,...- al preu, això sí, de la meva pròpia fi.

És ben cert que la comunitat en què cada mònada humana concreta està inserida manté, a nivell generatiu i des d'una determinada perspectiva, una plena equivalència amb qualsevol altra comunitat animal. Però la característica pròpia de la generativitat humana és que va més enllà de la mera animalitat des del moment en què també és transmissió cultural. L'horitzó dins del qual l'home es troba és un horitzó personal-cultural que es pot anomenar poble⁹⁴. La cultura i la constitució d'un món històric és quelcom d'essencialment humà. L'ésser històric, que té història

⁹⁴ C 11 III, p. 11-12.

i que fa història és només l'home: "L'home com a persona és subjecte d'un món cultural, que és correlat de la comunitat personal total, en la qual cada persona se sap, i se sap en relació al món cultural humà en el qual ella viu. L'animal no viu, sabent-se, en un món cultural. A això pertany evidentment: l'home és un ésser històric, viu en una 'humanitat', una humanitat que es troba en l'esdevenir històric, en l'esdevenir que fa història; ella és la subjectivitat com a portadora (*Träger*) del món històric..."⁹⁵

En l'ésser històric que és l'home es juga aquesta aparent paradoxa: des de la seva manifesta finitud participa en un projecte infinit, és un dels subjectes d'un *telos* infinit.

Al nostre entendre, és particularment quan Husserl tematitza alguns aspectes de la finitud humana quan, d'una banda, podem veure la seva similitud -i, si més no, la seva possibilitat de comparació- amb plantejaments com el de Heidegger o el de Patočka; i, d'altra banda, és tenint en compte aquesta vessant com podem forjar-nos una idea adequada del pensament husserlià sobre l'home, el món i la història.

Hem parlat, per exemple, de la llibertat humana, de l'horitzó de possibilitats que s'obren al subjecte transcendental com de l'*Ich kann*. El "jo puc" expressa l'obertura al futur. Mirem ara el "jo puc" com a definició de la *praxi* humana i adonem-nos de com des d'aquest s'explicita la finitud. Llegim en un altre manuscrit del grup C: "La subjectivitat en l'autoconstitució transcendental objectivada com a subjectivitat humana, és en el món, i com a tal no només ve a conèixer el món, sinó que dóna forma al món que ja és. El món cada vegada ja essent com a món apercebut amb sentit d'ésser a partir del passat subjectivament constituent, el món

⁹⁵ C 11 III, p. 12-13.

donat primerament a l'experiència no és efectualitat permanent (*verbleibende seinde Wirklichkeit*) sinó camp pràctic d'efectuació (*praktisches Wirkungsfeld*)⁹⁶. L'horitzó de món és, doncs, horitzó que es defineix també des de les virtualitats de la meua praxi. Tota activitat humana, coneixement inclòs, és el moviment de l'existència humana que humanitza el món. L'home s'autorealitza com a home en el temps "humanitzant el món": "Humanització és el procés constant de l'existència humana, autohumanització, ésser en una gènesi constant d'autoformació (*Selbstgestaltung*) i humanització del món"⁹⁷. L'home és en el món com a agent sobre les coses, en el treball, en la invenció, en l'expressió de si mateix. L'home és un *Ich kann* en relació al món circumdant. És un *Ich kann* que en la seva efectuació humanitza el món.

Ara bé, és decisiu adonar-se que el *Ich kann* és també, i originàriament, *resposta a una necessitat*⁹⁸. La situació humana és la d'estar ja sempre en la necessitat. Cada dia estic, per exemple, en la cura (*Sorge*) per l'amansiment de la meua gana i en la preocupació (*Vorsorge*) pel meu demà, perquè les necessitats bàsiques d'avui es presenten com quelcom que també caldrà avituallar demà. La necessitat indica la indigència i la finitud del jo. L'angoixa de l'existència⁹⁹ està provocada per dues coses alhora: d'una banda per l'amenaça de la indigència i, d'altra banda, per l'anul·lació del *Ich kann*. Això últim és la desesperació

⁹⁶ C 17 II, p. 12.

⁹⁷ A V 10, p. 25.

⁹⁸ Cfr. PIANA, G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl* (1965); p. 73.

⁹⁹ Cfr. E III 6, p. 1. Així doncs, també Husserl parla de l'angoixa de l'existència o, més precisament: de l'angoixa per l'existència (*Angst um die Existenz*). No és la fenomenologia heideggeriana la que té l'exclusiva sobre aquesta temàtica.

de l'home, és l'anul·lació del seu ésser intrínsec i l'anunci de l'acabament definitiu.

Molt sovint s'ha ignorat la importància del tema de la praxi en el plantejament husserlià. Però, en llegir alguns manuscrits, podem comprendre com les bases d'aquesta temàtica ja estaven establertes en obres com la *Krisis*. El *Ich kann* no és només el jo de la constitució del món a nivell teòric, també és el subjecte de la constitució, de la formació i de la modificació del món a nivell de la praxi. En ambdós nivells, perquè en el fons -ja ho diu el mateix Husserl- no hi ha distinció, s'explicita l'ésser de l'home com un *Ich kann*. Hom viu sempre en l'obertura del possible, en la possibilitat de la projecció, i en la possibilitat de la realització. Hom viu en l'esperança (*Hoffnung*) de viure -de continuar vivint- i en la cura (*Sorge*) per resoldre el com de la possibilitat projectada. "Tota vida en l'esperança és vida en la cura de l'existència (*Existenzsorge*) i recíprocament -si justament és cura de l'existència en relació al Com (*Wie*) i no pas al Què (*Dass*) de l'existència"¹⁰⁰. En aquest sentit, esperança i cura són els eixos de la vida humana. I sobre aquests es dirigeix l'amenaça fonamental. La vida "normal" està sempre amenaçada, sigui en els seus projectes o sigui en el seu simple continuar vivint. La mort és l'acompliment total de l'amenaça; és el cessament del *Ich kann* i de l'esperança i de la cura.

El pensament husserlià ignora el terreny de l'existència concreta de l'home i el seu ésser com activitat pràctica?, ignora absolutament la importància d'alguns fenòmens existencials com l'angoixa? Pensem que les

¹⁰⁰ E III 6, p. 2.

consideracions anteriors ens mostren que no és pas així¹⁰¹,

Tota la tematització husserliana de la història i del món han d'ésser perfectament suficients per veure com no és necessari "superar" el pensament husserlià per desvelar, al costat de la constitució del món i de la projecció de l'home en la seva *Lebenswelt*, com a món de la familiaritat, un fenomen tan definitori de l'existència humana com l'amenaça del caos sobre la familiaritat, sobre la projecció, sobre la cosmicitat. En tot cas, allò que pensem poder afirmar és que Husserl no ha desenvolupat aquesta temàtica, tot i que obre perfectament la possibilitat de fer-ho.

Ens interessa, ara, "la cosa mateixa". Parlem, ara, nosaltres. La possessió del món com a horitzó de la familiaritat, no està originàriament al costat de l'amenaça sobre aquesta possessió? Landgrebe (introduint implícitament el plantejament heideggerià) encara va més lluny: "Però si el món és l'horitzó que inclou la familiaritat, ¿no és, aleshores, una connexió molt més originària en què el món mateix com a totalitat es converteix en tema ja en la vida prefilosòfica, aquella manera de l'ésser-en-el-món en la qual aquella familiaritat en la seva totalitat és amenaçada i qüestionada? La idea del possible progrés infinit de l'experiència, de la 'il·limitació' del món, i el vertigen que pot suscitar aital idea, ¿no és només una configuració especial, històricament determinada, d'aquella *amença de la familiaritat* de l'ésser-en-el-món que pertany a la situació originària de l'existent humà?"¹⁰²

¹⁰¹ En tot cas, segurament la progressiva publicació d'escrits encara inèdits podrà donar més elements de judici per confirmar aquesta línia.

¹⁰² LANDGREBE, *Welt als phänomenologisches Problem* (1948), a *Der Weg der Phänomenologie* (1963); trad. cast. p. 96. (La cursiva és nostra) En aquest mateix escrit, Landgrebe afegeix que no pot investigar fins a quin punt Husserl va avançar en l'explicació d'aquest problema. Però, arran del que llegim en d'altres llocs, sembla que Landgrebe pensa que la prossecució d'aquesta temàtica està en l'obra de Heidegger. Són prou il·lustratives aquestes línies en què Landgrebe parla de Heidegger: "El

Ara bé, si són "situacions límit" -derivades en darrer terme de la radical finitud humana- aquelles que més originàriament fonamenten la consciència de món; si és l'amenaça sobre la "tranquil·litat" de l'aparèixer quotidià la que dóna peu a la primera consciència de totalitat, com a totalitat que pot ser amenaçada; si és la tallant i a voltes simplement momentània sospita d'un caos possible (caos originari, perquè hom descobreix la seva pre-presència) la que madura la consciència de món com a cosmicitat, aleshores, a part de l'enorme tasca d'anàlisi de totes aquestes situacions límit que pertanyen a la situació humana, es pot plantejar aquesta tesi: *el "moviment" de l'home (com a cultura i com a història) és la lluita, la resistència i l'edificació enfront del caos amenaçador; edificació impulsada sempre des de l'esperança i l'aposta per una cosmicitat pressentida*¹⁰³.

ser en el món no és interpretat de manera suficient com un 'tenir sempre un horitzó', ja que tenir un horitzó significa estar en el món com en la seva pròpia casa, posseir ja un contorn del conegut i familiar que determina cada pas en la vida. Però la formació d'aquest contorn és ja una resposta que en el si d'aquesta familiaritat ell se sap permanentment amenaçat. Es tracta d'assegurar-se contra una amenaça que ja ha d'existir prèviament i que posa en l'home totes les seves activitats en joc. La resposta a aquesta pregunta que indaga en què consisteix aquesta amenaça revelarà els trets fonamentals de l'anàlisi del 'món' realitzat per Heidegger.", LANDGREBE, *Philosophie der Gegenwart* (1957); trad. cast. p. 90-91.

¹⁰³ En aquesta perspectiva la filosofia husserliana ens donaria peu per lligar amb plantejaments de tipus cristià i, especialment, catòlic. En ells la situació humana és, en part, d'indigència; s'està en una situació afectada pel pecat original.

La negativitat que comporta la situació de pecat original originat té, certament, una possibilitat de remuntada per la voluntat humana però, en últim terme, aquesta voluntat de remuntada no pot culminar-se sinó per un acte de fe, per una acceptació de la gràcia. El sentit de la història humana, en el pensament catòlic, és, en general, la configuració d'una societat civil transpuada de *justícia*, però, en últim terme, és l'acompliment de les paraules de la pregària: "vingui a nosaltres el vostre Regne" (Mt 6, 10). J. M. Coll comentava en relació a aquest tema: "L'experiència del sentit, en la nostra vida i en la història total, no exclou el sense sentit, sinó que és experiència de la victòria del sentit sobre el sense-sentit, és experiència del sentit *malgrat la totalitat del sense-sentit* que ens pot aclaparar (...) ...però no és encara victòria consumada, ni a plena llum, és promesa que ja ha començat a realitzar-se, però que en nosaltres no ha

arribat encara a ple acompliment", (Coll, J. M., *Filosofía de la relación interpersonal*; Barcelona, PPU, vol. I. p. 121). Aquest comentari, tot i respectant el seu context específic, és comparable al que nosaltres hem fet. En lloc de parlar de l'experiència de la victòria del sentit, hem parlat d'una cosmicitat pressentida. El pensament husserlià és l'aposta per una cosmicitat pressentida.

Capítol V

Represa de la reflexió de la *Krisis*

1. Un programa deturat i una temàtica prosseguida

Hi ha una *hybris* en la formulació del programa husserlià de la filosofia com a ciència estricta; *hybris* que també es manifesta en la concepció husserliana de la història de la filosofia.

Més de mig segle després de l'escriptura de la *Krisis*, la filosofia com a ciència estricta és encara un somni i, a més, es mostra ja com un mer somni. Significa això un fracàs? Al nostre entendre el programa husserlià ha estat més fructífer del que sovint es pensa, no ja només en el sentit que d'ell ha sorgit una molt bona part de la millor filosofia contemporània (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, ...) sinó també perquè la filosofia husserliana s'autodeterminava en una lluita contra el naturalisme i l'historicisme i, en aquesta lluita, ha aconseguit clarament posar els fonaments per una resistència permanent (amb la tematització de la *Lebenswelt* -tal com comentarem més endavant).

La *hybris* de la filosofia husserliana de la història comparteix la *hybris* genèrica de les filosofies de la història. La recerca d'*unitat*, la recerca d'un *sentit* profund, es compagina amb la interpretació "arriscada" de determinats fets que s'agafen com a fonamentals. Ricoeur mateix apunta, en la part crítica del seu assaig, que allò que Husserl guanya en unitat de la història, ho perd en copsar la historicitat, la particularitat i la diversitat dels fets passats¹. A Husserl se li podria discutir, i ja s'ha fet en moltes ressenyes crítiques, la seva configuració de l'essència europea, que hem vist centrada en l'esdeveniment de la filosofia; és

¹ Cfr. RICOEUR, Husserl et le sens de l'histoire; *R.M.M.*, 54 (1949) p. 309.

secundària l'aportació del judaisme, l'aportació del cristianisme o del mateix geni jurídic romà? D'altra banda, és justa la qualificació de l'Índia o de la Xina com a concepcions mítico-religioses presoneres d'horitzons finits?

I, tanmateix, haurem de dir que el sentit aconseguit pel pensament husserlià està invalidat pel risc d'aquella interpretació? Responem que no. Perquè la filosofia de la història no és la història que fa l'historiador ni, entesa justament, ho pretén ésser. La filosofia de la història ha de mesurar-se per la capacitat que té per il·luminar el sentit de la història dels homes, per aclarir la situació i per orientar la vida humana. És la mirada d'un gran esperit sobre la història. És la mirada que ja féu Aristòtil sobre la història de la filosofia; és la mirada de Hegel; i és la mirada de Husserl.

Voldríem haver mostrat suficientment aquesta última mirada. També hem intentat exposar el seu valor, la seva potencialitat per explicar l'ésser humà i, així, l'ésser europeu i per orientar la vida humana. La determinació de la crisi europea forma part d'una filosofia de la història. Hi ha, doncs, una *filosofia husserliana de la crisi europea* que forma part d'una filosofia husserliana de la història. El valor d'aquesta filosofia encara el farem sobresortir més quan indicarem breument la seva "continuació" per part de Jan Patočka.

La *hybris* de què hem parlat, on està? En la pròpia fenomenologia com a programa i en el seu paper a desenvolupar en la història de la filosofia. Parlar de la culminació d'aquesta en una determinada filosofia sempre s'ha mostrat com l'expressió d'una *hybris*. N'és un exemple molt clar Hegel. En aquest sentit la fenomenologia husserliana no ha estat allò que volia ésser. No ha posat la filosofia sobre el camí de la unificació, ni

tan sols ha determinat la continuïtat d'una tasca homogènia, que ja es fa difícil de trobar en la mateixa obra husserliana.

És en aquesta última vessant que, des del que veiem de la producció filosòfica contemporània, parlem de l'estancament o del deturar-se del programa husserlià. En canvi, quina és (o quines són) les vessants en què situem la continuïtat i la fermentació de l'herència husserliana? Primer: en la temàtica del món i, en particular, de la *Lebenswelt*. Segon: en la filosofia de la crisi, de l'herència europea i de la pròpia vocació i responsabilitat filosòfiques. Dues vessants amb un mateix comú denominador.

En el capítol anterior hem glossat el canvi que en relació al tema del món ha contribuït a produir la fenomenologia. Hem de repetir quelcom, encara que des d'una perspectiva una mica diversa, per tal de poder introduir un desenvolupament posthusserlià sobre la *Lebenswelt*.

Encara hem de ressaltar una vegada la novetat del plantejament fenomenològic del món. Quines són les grans imatges que del "món" s'han donat en la civilització occidental i en quina direcció sorgeix la que descobreix la fenomenologia? Ben sintèticament:

- L'esplendor de la filosofia grega (Plató al *Timeu*, Aristòtil a la *Física*) construeix la imatge d'un *món etern*.
- La tradició judeo-cristiana (la Bíblia) ens ensenya la imatge d'un *món creat*.
- Modernitat i *Aufklärung* (especialment Newton-Laplace) assimilen la imatge bíblica a una concepció mítico-figurativa i afirmen que la ciència ens ofereix el *món vertader*.

La caiguda de la "il·lusió" il·lustrada endemés de plantejar la interrogació sobre l'ésser del món de la ciència, obre la possibilitat d'una

interrogació "desinteressada" sobre l'origen del món, sobre què sigui el món. En efecte, si s'examina la literatura filosòfico-científica de la segona meitat del segle passat fins a principis del nostre, podem veure com el problema del món és pràcticament inexistent. El món no és un problema filosòfic. El significat del terme món, determinat per les ciències empíriques, passava com una cosa clara i sense dificultats radicals. Per motius que ja hem esmentat, aquesta obvietat cau. I és sobre aquesta caiguda que respon i edifica la fenomenologia husserliana.

Després de tot el que hem comentat si, dins de l'àmbit fenomenològic husserlià, volem dir que l'home "està en el món", hem d'entendre aquesta relació home-món posant de relleu aquests dos aspectes: - D'una banda, significa viure en un horitzó determinat, propi d'una comunitat i d'un temps. (El món com a horitzó no és un món privat; és un món intersubjectiu. Husserl subratlla que el món no és només per l'home singular, sinó per la comunitat humana. És la comunitat intermonàdica dels homes la que constitueix, manté, transforma i perfecciona el món com a horitzó. Ja en el percebre el món estem en connexió amb els altres homes. El "viure els uns amb els altres" condiciona d'entrada "l'estar en l'horitzó de món"². El món com a horitzó és un món en comú.)

- I, dient això, ja pressuposem que l'home "és en el món" no com a un contingut en un continent, sinó com a centre d'actes intencionals. L'home és un pol que constitueix el món, segueix donant forma als horitzons acceptats pels altres, i els transforma. De fet, comprendre l'home com a subjectivitat transcendental és la finalitat última de la reducció fenomenològica. O, encara més precisament, la reducció descobreix que *subjectivitat i món són mútuament transcendentals*, "descobreix la correlació entre la subjectivitat que constitueix el món en la vida

² *Krisis*, par. 47.

transcendental i el món mateix, el món que en la comunitat de la intersubjectivitat transcendental s'anticipa i es manté constantment com a idea-pol"³.

Ara bé, si la fenomenologia glossa així la relació home-món, podem entendre que la temàtica de la *Lebenswelt* hagi estat prosseguida com un paradigma realment distint al promogut pel cientisme, un paradigma per interpretar el fonament de la radical comprensibilitat de l'experiència humana, de la constitució intersubjectiva del món i, a un altre nivell, per interpretar allò que ha de prendre's com a legitimitat i legalitat polítiques.

Fixem-nos que mentre es podria dir que l'*horitzó de món* inclou:

- tot allò que percebem i és perceptible;
- com a món en comú, totes les opinions i esquemes de normació que remeten a un pretèrit, condensat d'una manera històrico-comuna;
- les ciències, que ja han interpretat el món d'una determinada manera (el món de la ciència és el fruit d'una experiència i d'una orientació comuna).

La *Lebenswelt*, en canvi, és el conjunt de l'experiència precientífica, això és: l'experiència del món abans de la interpretació de la ciència. La *Lebenswelt* seria allò que, dins de l'*horitzó de món*, és la capa més fonamental dels actes intencionals, i la possibilitat de la conformació de tots els altres nivells.

Aquest és el contrast que volem mostrar: mentre el cientisme col·loca la comprensibilitat en la universalitat de les lleis científiques, la fenomenologia fa derivar la comprensibilitat de la ciència d'una base més

³ *Krisis*, 266.

radical constituïda per la *Lebenswelt*. Ja hem comentat com aquesta aportació pot donar peu a decisives reflexions metacientífiques, en el camp de l'epistemologia i de la filosofia de la ciència. Ara, però, ens interessarà assenyalar com aquest contrast pot ésser extraordinàriament fructífer (com de fet ja ho ha estat i ho està essent) en el camp de la sociologia i de la filosofia política; camps on l'herència husserliana es centra en la temàtica de la *Lebenswelt*.

2. Cap al plantejament de la *Lebenswelt* com a tema polític

La *Krisis* no és directament una obra de filosofia política. Husserl ha volgut, sobretot, analitzar una situació de crisi cultural i rastrejar els motius d'una pèrdua de sentit de la recerca teòrica. Tanmateix, aquesta intenció s'inflexiona d'una manera patent en un missatge normatiu; així ho hem volgut mostrar. Parlar del camí vers la humanitat autèntica, vers l'autonomia i la llibertat humanes, parlar de la responsabilitat de cada home en aquesta realització, parlar del caràcter prioritari de l'home i de la societat en la construcció de la història, parlar de l'esforç vers un moment ideal viscut singularment i col·lectiva, que pot trobar una realització parcial, és entrar, clarament, en un discurs de tipus pràctic.

Aquesta dimensió pràctica, la *Krisis* la té de fet. I, en aquest sentit, es pot parlar justificadament d'una *tensió civil* del pensament husserlià. Tot i que l'anàlisi de la *Lebenswelt* ve motivada principalment per una contraposició amb el món de la ciència, el significat global d'aquesta

operació es lliga a la teràpia de la crisi europea i, així, a una finalitat pràctica.

Allò que ara i aquí avancem és la idea següent: a la *Krisis* la *Lebenswelt* ha estat tematitzada per Husserl en la seva confrontació amb el món científic, però podria també descobrir-se com a món de l'experiència pràctica originària. Aquesta tasca seria *directament* una tasca de filosofia pràctica.

Això és quelcom que ja ha estat treballat d'una manera notable i, per tant ja no és una hipòtesi. Podem citar noms com A. Schütz, A. Gurwitsch, P. L. Berger, T. Luckmann, A. Ardigò, L. Strauss, J. Habermas, K. Held,... Des de diverses perspectives, un dels conceptes clau que han adoptat en els seus treballs és el de *Lebenswelt*. Per ells aquesta ha estat l'herència fonamental de la fenomenologia. En aquests termes ho declarava A. Gurwitsch: "El seu descobriment (el de la *Lebenswelt*) ha d'ésser considerat entre els acompliments més reeixits del pensament filosòfic contemporani, un acompliment i adquisició, que nosaltres adoptem, de valor perdurable que provarà ésser de conseqüències significatives pel futur desenvolupament de la fenomenologia"⁴.

Tant en el camp de la sociologia, com en el camp de l'ètica, com en el camp de la filosofia política, la recuperació de la *Lebenswelt* pot ésser plantejada, anàlogament a la seva funció en l'obra husserliana, com a font originària de sentit de tota construcció posterior. Adhuc es podria fer, paral·lelament a la reflexió que fa Husserl sobre Galileu, una reflexió sobre la ciència política moderna a Maquiavel i a Hobbes. El perill en el qual poden caure la sociologia o la moral és perdre el seu lligam amb la

⁴ GURWITSCH, A., *Phenomenology and the Theory of Science*; Evanston Il., Northwestern University Press, 1974, p. 5.

realitat originària d'on treuen el sentit i esdevenir "ciències parcials" i artificioses, sotingudes per interessos particulars, i desvinculades del *telos* de l'autocomprensió de la vida humana.

Un dels primers que va obrir aquest camp de treball cap als anys cinquanta fou un deixeble de Husserl emigrat a Amèrica del Nord: Alfred Schütz⁵. Centrant la seva atenció en el problema de l'acció social dotada de sentit, Schütz descrivia la realitat social com l'àmbit d'esdeveniments i d'estructures del món experimentat pel sentit comú dels homes vivint llurs vides quotidianes (per això Schutz parla molt sovint del *world of daily life* i també del *world of common sense*) entre i amb els seus conciutadans. Schütz, doncs, elabora a la seva pròpia manera el concepte de *Lebenswelt*. En alguns punts fins i tot intenta, en aquesta elaboració, resoldre problemes que ell mateix havia detectat en el pensament husserlià com, per exemple, el problema de la constitució transcendental de la intersubjectivitat. Schütz prefereix anar per una altra via, i proposa situar la intersubjectivitat com una connexió estructural òbvia i ja predonada en el món de la vida. En qualsevol cas, tot i les diferències importants a l'hora d'explicitar el concepte de *Lebenswelt*, Schütz coincideix amb Husserl en la idea més essencial: la *Lebenswelt* és la primera base de sentit. Com a conseqüència, els conceptes elaborats pel científic social hauran d'ésser fundats en l'àmbit precientífic del sentit comú i de la vida quotidiana si és que han de tenir algun sentit efectiu.

En una ben diversa corrent filosòfica, també podem esmentar el cas rellevant de Jürgen Habermas; també aquest autor transfereix a la

⁵ Sobre el tema específic de la *Lebenswelt* hom pot consultar: SCHUTZ, A., *Some structures of the Life-World*; en el seu *Collected Papers*; III, Den Haag, M. Nijhoff, 1966. I, també, el llibre pòstum, enllestí pel seu deixeble T. Luckmann, SCHUTZ, A., *The Structures of the Life-World*; Evanston, Northwestern University Press, 1973.

Lebenswelt un paper central⁶. Habermas entén la *Lebenswelt* com a món ja lingüísticament estructurat i organitzat segons les regles de la *racionalitat comunicativa* (que distingeix de la racionalitat tècnico-instrumental). Segons Habermas la complexitat social ha d'ésser explicada per la complementació de dos elements: la *Lebenswelt* i el *sistema* (que és el conjunt de la construcció social sobre la *Lebenswelt*). El sistema està sempre fundat en el món de la vida, en el qual té el fonament de sentit. Ens interessa indicar que també Habermas situa en la racionalització moderna l'origen d'una patologia; patologia que consisteix en l'allunyament o la desvinculació "excessiva" del sistema en relació a la *Lebenswelt*. El raonament segueix aquests passos: La modernitat racionalitza la *Lebenswelt* i, amb això, es dona lloc a un creixement hipertròfic de la complexitat del sistema i aquesta complexitat comporta una major autonomia del sistema respecte a la *Lebenswelt*, en processos com el de la monetarització en el camp de l'economia o el de la burocratització en l'administració del poder. És veritat que, des d'un punt de vista històric, una certa autonomia (o "desacoplament") del sistema respecte de la *Lebenswelt* ha estat condició del progrés. És, per exemple, la condició que a l'inici de l'època moderna permet el pas de la societat feudal a la societat burgesa. Però, una desvinculació excessiva és font de patologies, car determinats models de racionalització sistèmica generen instàncies funcionalistes que penetren en el món de la vida deformant-ne l'estructura comunicativa i la reproducció⁷. Habermas parla de la mediatització (*Mediatisierung*) del món de la vida a càrrec dels subsistemes

⁶ Cfr. especialment HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*; 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981. Trad. cast. de M. Jiménez, *Teoría de la acción comunicativa*; Madrid, Taurus, 1987, 2 vols. El capítol setè s'intitula, precisament, "Sistema i món de la vida".

⁷ Cfr. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981); trad. cast., especialment, p. 215-280.

de l'economia i de l'administració; mediatització que prepara la patologia de la "colonització tecnològica".

Aquests dos exemples ens semblen suficients no només per il·lustrar la sort del concepte de *Lebenswelt*, sinó la sort del plantejament husserlià lligat a aquest concepte.

Al nostre entendre, seguint el passos marcats per Husserl, el problema no és la construcció conceptual en si, sinó el model sobre el qual aquesta estructura conceptual s'estableix. Per simple que pugui semblar hem de ressaltar, una vegada més, que en el camp de la filosofia pràctica l'aportació de la fenomenologia se centra en el tema del món. Més i tot, la continuació de la reflexió husserliana de la *Krisis* ha d'agafar necessàriament el "món sòcio-polític" com un tema intrínsecament fenomenològic. I això, per la senzilla raó que, d'acord amb el resultat del nostre treball, el tema per excel·lència de la fenomenologia és el món. Quin món? Doncs, el món que ens ha revelat la pràctica de la màxima del mètode fenomenològic "*zu den Sachen selbst*". Aquest món que se'ns ha revelat no és el món de la ciència objectiva de la naturalesa, així com tampoc és el món dibuixat per la ciència social que ha pres com a model la racionalitat de les ciències naturals; és el món de la vida, el món de l'experiència abans de la conceptualització científica. I ara és això al que hem d'atendre: *Aquest món no pot ésser tematitzat per la racionalitat de la ciència objectiva*⁸, fer això comporta fracassos i violències sobre "la

⁸ Leo Strauss, que és un dels pensadors més significatius en el camp de la filosofia política contemporània, ha dedicat el seu treball a revaloritzar la filosofia política clàssica enfront de la filosofia política moderna, la qual es prolonga avui sota el model del conductisme polític i de l'historicisme. Strauss ha continuat, en el seu camp, la lluita que Husserl havia definit en l'escrit: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. És a dir, ha continuat la lluita contra el cientisme i l'historicisme, en aquest cas vistos com els grans enemics de la filosofia política. Per Strauss la filosofia política no pot ésser avalorativa; això ja l'esterilitza d'entrada per copsar allò que és fonamental de la vida política dels homes. Si per

cosa mateixa". D'aquesta violència se'n pot dir instrumentalització⁹, tecnificació de la vida pràctica, alienació, ideologització, colonització tecnològica del món de la vida...

El món socio-polític -com a part de la *Lebenswelt*- és un *horitzó*; no és mai el conjunt neutre d'objectes que es voldria equivalent al conjunt de cossos de l'univers físic. Per això, l'estudi d'aquest món requereix una racionalitat que hi romanguí arrelada, una racionalitat que parteixi del concret i del concret tregui el significat de les categories. El perill és la pèrdua d'aquest lligam, perquè aleshores la teorització socio-política acaba promovent l'organització del comportament i de la vida humana mitjançant

Husserl el científisme decapita la filosofia a causa de la seva "bogeria dels fets", per Strauss el científisme és sense ànima (*souless*), incapaç de copsar el bé com a factor fonamental de la vida política. Cfr. STRAUSS, L., *What is Political Philosophy?*; Glencoe Ill., Free Press, 1959.

En l'àmbit de la filosofia moral encaixa bé amb això que estem explicant el llibre de RIGOBELLO, A., *Legge morale e mondo della vita*; Roma, Abete, 1968. Rigobello escriu: "El demanar-se si la crisi de la llei moral, en el món contemporani, depèn d'un tipus de científicitat que en presideix la formulació i que la isola d'un context global de vida, té una analogia amb el problema husserlià" (p. 106).

⁹ Des de posicions fenomenològiques, s'ha denunciat tant el sistema capitalista com el del "comunisme oficial". Esmentarem dos comentaris. "Quina cosa amaga darrera seu l'*Ideenkleid* propi de tota raó instrumental? La totalitat en els problemes particulars. Treient el particular de la seva connexió amb la realitat total, el particular esdevé privat de la seva funció i, en conseqüència, de la pròpia intencionalitat. L'alienació tecnicista de la realitat, intrínseca a tot objectivisme i que té la seva expressió sociològica en el capitalisme, significa caiguda de la intencionalitat, per la qual l'home és reduït a objecte que no pot tenir presa de consciència, no pot reflexionar i no pot reconsiderar. L'home és reduït a objecte-mercaderia i, per tant, fetitxitzat com a mercaderia", PONSETTO, A., *Fenomenologia e politica. Le implicanze politiche dei concetti husserliani d'intersoggettività e di "Leib"*; a *Husserl. La "crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*; cit. p. 261. Vaclav Belohradsky diu, en general, contra el món contemporani, però en particular contra el règim del comunisme oficial: "A la paraula 'banalització' dono un sentit del tot específic: la legitimitat de l'acció deixa d'ésser un problema que es relaciona amb la consciència personal i esdevé un mer problema tècnic dels aparells burocràtics. És legítim allò que els aparells burocràtics posen com a tal", BELOHRADSKY, V., *Il mondo della vita: un problema politico*; Milano, Jaca Book, 1981, p. 11.

lleis abstractes que agafen el món dels homes com si fos un món manipulable i sense forma, i no pas com un horitzó ja ple de sentit que cal promoure en els seus lligams fonamentals. Encara per ésser més figuratiu: el món polític no és la ni la *jora* platònica, a la qual caldria "formar" absolutament, ni l'esfera de les estrelles fixes aristotèlica, sobre la qual només caldria la contemplació. El món polític és l'horitzó, ja sempre donat, de la vida dels homes a partir del qual i sobre el qual la mateixa capacitat transformadora de l'home, com a ésser dotat de raó, pot exercir una acció i pot donar lloc a un "enriquiment humà d'allò que ja era humà". I això és la història: El moviment de la humanitat vers la pròpia humanitat.

La *Lebenswelt* és món polític i món moral ja prèviament a l'elaboració de qualsevol ciència. La *Lebenswelt* és condició de possibilitat, àdhuc com a món polític i com a món moral, de la ciència. En efecte, s'ha notat molt bé com la ciència a més a més de ser una praxi que sorgeix en la *Lebenswelt* al costat d'altres, és una praxi tal que ja pressuposa un món moral com a condició de la seva possibilitat: "El sorgiment i la gènesi de l'activitat intersubjectiva, que dona origen a la ciència i a les seves aplicacions, pressuposa un món històrico-social, els components del qual són, en bona part, ètics. La ciència, el seu llenguatge i la seva comunicació no són possibles en un món dominat per la mentida, el frau o la coacció dogmàtica. Tampoc són possibles en contextos determinats per l'egoisme individual i per la insolidaritat. L'home, com a científic, pressuposa, en crear ciència, valors morals com la veracitat, la llibertat, la col·laboració, el reconeixement, etc., que configuren un món de la vida quotidiana sense el qual l'activitat investigadora no té sentit. Malgrat la seva aparent obvietat, aital món funciona com a condició transcendental de qualsevol empresa científica"¹⁰. Amb Husserl caldria dir que la raó latent ja opera

¹⁰ GOMEZ-HERAS, J.M.G., *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*

en la *Lebenswelt* abans del naixement del projecte teòric. La teoria com a projecte és una praxi en el món de la vida, i la seva finalitat no és la de donar forma a un món irracional, sinó la d'explicitar la humanitat -la racionalitat- del nostre món i de madurar-la.

Sobre aquest últim punt hem de fer encara una observació relativa a la manera (l'actitud) adequada per descobrir i treballar el món moral i polític. Recordem que el mateix Husserl posa de relleu el que ell anomena "apriori de correlació universal" com el seu descobriment fonamental. Aquest apriori ens diu que tot ésser que ens sigui donat ho és gràcies a un mode de donació adequat. Els modes de donació fan possible l'aparició dels éssers. *La pregunta ara és quin mode de donació, quina actitud, es requereix perquè se'ns reveli el món polític i moral.* En el cas general de la *Lebenswelt* Husserl ens ha fet veure com es feia necessària una mena de revalorització de la *doxa* per poder-lo copsar. Doncs bé, si el món moral és ja part de la *Lebenswelt*, tampoc pot ser treballat per la racionalitat objectivant pròpia de la ciència moderna i de la tècnica. Al nostre entendre, són respostes a aquesta mateixa pregunta, per posar dos exemples rellevants i força diversos entre si, tant la fenomenologia de Lévinas, com l'extraordinària revalorització contemporània de la filosofia pràctica, especialment d'arrel aristotèlica. Pel que fa a això darrer, ens cal apuntar que podria molt bé ser que prendre la *Lebenswelt* com a problema polític lligués amb la necessitat de revaloritzar la *phrónesis* aristotèlica¹¹.

(1989); p. 347.

¹¹ El renaixement de la filosofia pràctica ha començat a prendre força especialment des dels anys seixanta en l'àmbit del pensament alemany. Entre els autors que, per dir-ho així, havien preparat el terreny, volem citar H. G. Gadamer i assenyalar breument la seva referència a la filosofia pràctica d'Aristòtil. En la seva gran obra *Wahrheit und Methode* (GADAMER, H. G., *Wahrheit und Methode*; Tübingen, Mohr, 1960; hi ha traducció castellana: *Verdad y método*; Salamanca, Sígueme, 1977) dedica un capítol

3. Husserl i Patočka

Finalment, volem introduir d'una manera especial el pensament de Jan Patočka, en la mesura que el considerem com una de les "continuacions" més reixides -i menys coneguda- de la fenomenologia husserliana. Començarem per indicar unes significatives notes biogràfiques sobre la vida d'ambdós filòsofs.

En un article periodístic arran d'una visita a Praga a començaments de 1989 Bernard-Henri Lévy explicava, amb un cert astorament, i referint-

a l'actualitat hermenèutica d'Aristòtil, i el presenta com el "fundador de l'ètica com a disciplina autònoma en relació a la ciència". Gadamer reprèn el tipus de saber delimitat en la teoria aristotèlica de la *phrónesis*, i diu que el mèrit d'Aristòtil és haver distingit el saber moral-pràctic de la ciència (*episteme*) i del propi de l'art i de la tècnica (*techné*). Es tracta, segons Gadamer, d'un model de racionalitat plenament respectuós de l'experiència concreta. Lluny d'establir-se com un saber de tipus general o de voler deduir d'un saber general les condicions de comprensió del cas particular, la *phrónesis* és la raó que s'interroga cada vegada sobre allò que està bé o malament. Gadamer pensa que un model tal de racionalitat és encara proposable avui justament perquè la *phrónesis* ens permet discernir allò que està bé en la multiplicitat i en la variabilitat de les situacions de la vida.

Hem volgut recordar aquestes idees de Gadamer perquè autors situats en l'àmbit de la fenomenologia han destacat també la importància de la *phrónesis* aristotèlica. K. Held, intentant fer un paral·lel amb la revalorització de la *doxa* que fa Husserl mitjançant el tema de la *Lebenswelt*, ha indicat que, en un cert sentit, també es podria veure en la interpretació aristotèlica de la *phrónesis* una mena de revalorització de la *doxa*. Això sí, Held fa una puntualització molt important: la *doxa* com a *phrónesis* seria quelcom de totalment distint de la *doxa* contra la qual lluita Plató. "Els pensadors abans d'Aristòtil no havien vist encara que és possible una *doxa* capaç de donar compte. Aquesta *doxa*, tot i la seva obertura a l'universal, és quelcom de fonamentalment divers de l'*episteme*; aquella està lligada a la situativitat dels modes de donació", HELD, K., *Per una fondazione fenomenologica della filosofia politica; a Fenomenologia e politica*, 9 (1986) 55-68.

se als dissidents de Carta 77, "aquests homes pensen. Són, segueixen essent vertaders intel·lectuals, però ho fan en unes condicions de precarietat i d'aïllament que voregen l'heroisme... En la reclusió d'un apartament, porten a terme seminaris d'alt nivell dedicats a Husserl i a Patočka"¹². A Husserl i a Patočka. Als filòsofs de l'herència europea, de la llibertat i de la responsabilitat.

Fou a París l'any 1929 que Patočka, aleshores un jove de 22 anys, estudiant de la Universitat de Praga, veié i escoltà Husserl per primera vegada. Havia obtingut una borsa d'estudis per una estada a la Sorbonne, i allí seguia els cursos de Brunschvicg, de Bréhier, de Lalande. Patočka mateix recorda¹³ com en una ocasió Lalande va dir que acabava abans la classe perquè en aquella mateixa sala el professor Husserl de Freiburg pronunciaria una conferència. La major part dels assistents varen deixar la sala, "però jo vaig quedar-me, mig tremolant -car feia temps que considerava Husserl com el filòsof"¹⁴. En aquella ocasió Husserl desenvolupà les lliçons que després s'editarien primerament en francès com a *Méditations cartésiennes*. D'aquella ocasió a París, Patočka guardarà sempre una forta impressió de l'excepcional dignitat del mestre.

Durant el curs 1932-1933, Patočka, havent acabat ja els seus estudis a la Universitat de Praga, obté una borsa de la fundació Humboldt per

¹² BERNARD-HENRY LÉVY, La capital del reino de los pequeños cálculos; a *La Vanguardia* 9-5-1989, p. 52-53.

¹³ PATOČKA, Erinnerungen an Husserl; a *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie*; Festschrift für Jan Patočka, (Phaenomenologica, 72), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. VII. A més a més d'aquest escrit, també utilitzem, per aquestes notes biogràfiques, l'article de DECLEVE, H., Patočka et les signes du temps; *Etudes Phénoménologiques*, 1 (1985) p. 3-40; i el de SIVAK, J., Le philosophe du monde naturel: Jan Patočka (1907-1977); *Analecta Husserliana*, XXVII (1988) 573-601.

¹⁴ Ibid. p. VII.

passar un any a Alemanya. Va a les Universitats de Berlín i de Freiburg. "Quan em vaig presentar a Freiburg, el semestre d'estiu de 1933, Husserl havia ja superat el xoc de les primeres decepcions i humiliacions"¹⁵. Husserl rep Patočka content de tenir entre els seus estudiants un compatriota. Convidat a prendre te a casa seva, Patočka es trobà en companyia de Fink, d'un japonès i d'un xinès. "Parlàvem, naturalment, sobre fenomenologia, sobre la seva missió espiritual –un tema especialment estimat per Husserl, i del seu 'concepte universal'"¹⁶. Patočka manté una relació continuada amb Fink i Husserl: "(aquests dos homes) em donaren llavors un primer exemple de la manera que, més enllà del reconeixement oficial, una vida espiritual pot, malgrat tot, desenvolupar-se en un sentit autèntic"¹⁷.

A Praga, Patočka seguirà la seva formació ara al costat de Landgrebe. Ambdós col·laboren en la fundació del Cercle Filosòfic de Praga; precisament, Patočka té la seva última relació amb Husserl arran d'un projecte del Cercle. S'havia invitat Husserl a pronunciar unes conferències i, per la seva banda, Husserl va proposar a Patočka, que era el secretari del Cercle, que anés a passar les festes de Nadal a Freiburg. És Nadal de 1934. Serà per Patočka una data inoblidable i simbòlica. Ja a casa de Husserl, la nit del 24 al 25 de desembre, sota l'avet tradicional hi ha un regal per Patočka. És un petit pupitre de fusta. En rebre'l Patočka se sentí com l'hereu d'una gran missió, de la qual ell mateix no sabia si era suficientment digne. Aquell objecte tenia, en efecte, un significat molt especial. En els seus anys d'estudiant, Husserl havia tingut una estreta

¹⁵ Ibid. p. VIII.

¹⁶ Ibid. p. IX.

¹⁷ Ibid. p. XI.

relació amb Thomas Masaryk; de fet fou aquest qui finalment orientà Husserl cap a la filosofia. Durant un temps fins i tot varen compartir residència a Leipzig (1876-1877). Quan Masaryk va marxar, va deixar a Husserl, com a record, aquell petit pupitre de fusta. Masarik serà un bon filòsof¹⁸ i durant molts anys serà considerat "el pare de la pàtria": va ésser elegit el primer president de Txecoslovàquia l'any 1918, i reelegit una i una altra vegada fins l'any 1935, quan va dimitir per motius de salut. (Patočka dedicarà, al llarg de la seva producció filosòfica, nombrosos estudis a l'obra de Masaryk¹⁹, per qui sempre va sentir una gran admiració).

Retornem on érem. El 7 de maig de 1935 Husserl dóna una conferència a Viena que, a la vista de l'èxit, repeteix el dia 10. És la conferència intitulada "La filosofia en la crisi de la humanitat europea" (a la que hem dedicat força atenció en el capítol primer). És el mateix contingut que el novembre d'aquell mateix any exposarà a Praga, aquesta vegada amb el títol de "La crisi de les ciències europees i la psicologia". Aquest esdeveniment marcarà el cim de l'activitat del Cercle. Patočka recorda: "Mai abans i mai després el nostre auditori no va veure un esdeveniment semblant, mai no s'havia escoltat a casa nostra paraules d'aquest gènere, mai no s'havia estat tan immediatament tocat per l'esperit de la filosofia"²⁰. El mestre aprofita l'estada a Praga per encoratjar Patočka a presentar el

¹⁸ Roman Jakobson, en el postfaci als *Essais*, escriu: "Tres filòsofs txecs han tingut una anomenada mundial, una autoritat moral i una rectitud de vida excepcionals: Jan Amos Komensky (1592-1670), Tomas Garrige Masaryk (1850-1937), Jan Patočka (1907-1977)", (p. 165).

¹⁹ Molts d'ells han estat traduïts al francès i aplegats en aquests dos volums: PATOČKA, *La crise du sens*; 2 vols, Bruxelles, Ousia, 1985 (vol 1) i 1986 (vol 2).

²⁰ PATOČKA, *Erinnerungen an Husserl*; a *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie* (1976); p. XVI.

seu treball d'habilitació.

Aquest treball, amb el títol de *El món natural com a problema filosòfic*, serà editat l'any 1936 i esdevindrà un clàssic de la fenomenologia en àmbits de llengua eslava. La dedicatòria deia: "Al senyor el Conseller privat Husserl, de qui jo sóc deutor del contingut espiritual de la meua vida".

4. Jan Patočka. La *Krisis* prosseguida

4.1. DEL MÓN NATURAL A LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA

Patočka (1907-1977) és, juntament amb Fink i Landgrebe, un dels homes més propers a Husserl en els darrers anys de la seva vida. N'hem volgut fer una referència especial perquè pensem que molt bona part de la seva poc coneguda producció filosòfica²¹ pot considerar-se estrictament una continuació de la reflexió husserlinana de la *Krisis*. De fet, és ell qui

²¹ Els motius principals d'aquest desconeixement són, d'una banda, el fet que la major part dels seus escrits estan en txec i, d'altra banda, la situació personal d'aïllament a què va estar sotmés en el seu país. És principalment en la dècada dels vuitanta que s'han començat a traduir escrits seus a altres idiomes, especialment al francès i a l'alemany, la qual cosa ha fet que Patočka comencés a ser conegut. En la bibliografia del nostre treball hem confeccionat una relació dels escrits de Patočka que ja han estat traduïts, i altres que ja originàriament havien sortit en alemany o en francès. També allí es troba la referència d'una bibliografia completa de les obres de Patočka elaborada per M. Walter, i publicada al volum segon de PATOČKA, *La crise du sens* (1986); p. 196-259.

primer va dedicar, encara en vida de Husserl i sota els seus consells (tal com acabem de dir en l'apartat anterior), una obra a la temàtica del món natural; obra que era la seva tesi d'habilitació i que es titulava: *El món natural com a problema filosòfic* (1936)²².

Volem sintetitzar la manera com Patočka lliga: *problemàtica del món natural, filosofia de la història, i responsabilitat personal*; la individuació i l'enllaç d'aquestes tres temàtiques en el pensament husserlià ha estat precisament la nostra primera i principal finalitat.

Després de l'obra de 1936 Patočka ha reprès la temàtica del món natural sobretot en les dècades dels seixanta i setanta²³. D'una posició clarament husserliana l'any 1936, ha passat a una elaboració pròpia que adopta algunes línies desenvolupades per Heidegger i per Fink. La posició husserliana inicial s'establí començant per la constatació que l'home modern, a diferència del de l'Antiguitat i del de l'Edat Mitja, no disposa d'una concepció unificada del món; viu en l'esquizofrènia d'un món que li és donat, el món del seu voltant, i el món que construeixen les ciències modernes. I aquesta manca d'unitat és la base de la crisi: "La no unitat que ha penetrat així tota la nostra vida és la font pròpia de la crisi

²² Donada la dificultat de l'idioma, no donarem el títol en l'idioma original sinó que el traduirem al català. L'obra que acabem de citar va ésser la primera obra coneguda de Patočka en el món occidental encara en vida del seu autor, qui hi va redactar un postfaci molt important. PATOČKA, J., *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936); trad. per J. Danek i H. Declève, (Phaenomenologica, 68), La Haye, M. Nijhoff, 1976.

²³ Un conjunt d'escrits d'aquest període i sobre aquesta temàtica ha estat recentment traduït i publicat. PATOČKA, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*; trad. de E. Abrams, (Phaenomenologica, 110), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

espiritual per la qual nosaltres passem actualment"²⁴. Patočka diu que no intentarà reduir l'un a l'altre, sinó referir ambdós a un tercer element: l'activitat subjectiva, car és ella que, de manera diferent, però seguint un ordre i unes lleis, forma cadascun dels dos mons. Es tracta de mostrar que la unitat del món ve donada per la unitat de l'esperit que el forma i el conserva. Aquesta és precisament la tasca fonamental de la filosofia: arribar a unificar la nostra consciència de la realitat, que és una exigència de la vida tant teòrica com pràctica.

En aquest context, Patočka caracteritza el món de la vida com el món abans de l'esforç explícit de la teoria. I parla de dos components d'aquest món: el *donat* i l'*explicatiu*²⁵. El donat és tot el material sensible ja estructurat, l'experiència intuïtiva. L'explicatiu és tot prolongament ingenu i espontani del domini de l'experiència primera per "quasi-experiències". "Podem justament parlar aquí de món "natural" o "ingenu", perquè és ben naturalment que ens és donat el conjunt d'aquest domini: l'accés a la realitat, a tota la realitat, es fa sense l'esforç teòric explícit"²⁶.

Però l'home d'avui no viu ja en la unitat d'aquest món natural, i això no és degut a l'aparició de la teoria en la vida humana; és degut que l'especificitat teòrica de les ciències modernes de la naturalesa no consisteix en un desenvolupament del món ingenu i natural sinó en una *reconstrucció* radical que ens presenta el món natural no com a originari sinó com a *derivat*; derivat d'estructures objectives de tipus matemàtic.

²⁴ PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique* (1936); p. 1.

²⁵ Ibid. p. 7.

²⁶ Ibid. p. 8.

Una de les conseqüències d'aquest plantejament és que l'home es veu reduït a cosa, i això és el que Patočka anomena "alienació de si mateix"²⁷. Un mateix ja no és tant subjecte com objecte definit per la ciència natural, que construeix la definició intentant superar les dades subjectives com a dades derivades. Enfront d'això l'empresa de la filosofia, igual que a Husserl, s'explicita així: "la metafísica en el sentit propi del mot, la filosofia no adulterada, és una doctrina de la constitució (...) La tasca no és la de sobrepassar un subjecte que faria obstacle a un coneixement perfecte del món; al contrari, es tracta de buscar en el subjecte mateix la llei d'aquesta experiència que dóna naixement a la realitat sota totes les seves formes, segons tota la varietat dels seus fenòmens"²⁸.

Doncs bé, allò que Patočka entén com la superació de la posició husserliana (inicialment la seva, tal com acabem de veure) pensem que pot caracteritzar-se amb aquests tres punts: *modificació del problema del món natural; desenvolupament dels conceptes de situació i de moviment de l'existència humana; fenomenologia "assubjectiva"*²⁹.

L'any 1969 Patočka escriu unes pàgines destinades a ésser publicades com a afegit a la segona edició de *El món natural com a problema filosòfic*, sota el títol de "*El món natural en la meditació del seu autor 33 anys després*". Allí llegim: "Retornem a allò que distingeix el nostre punt de vista actual d'aquell que hem desenvolupat el 1936. La diferència

²⁷ Ibid. p. 11.

²⁸ Ibid. p. 166.

²⁹ Per aquest últim punt hom pot consultar: PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*; trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1988. Principalment, es tracta d'un recull d'escrits de Patočka on aquest presenta la seva fenomenologia com fenomenologia assubjectiva, superant el pretès subjectivisme de Husserl.

fonamental seria la següent: ja no concebem el món com la totalitat dels objectes, constituïts en la consciència pura, correlats d'intencionalitats de diverses espècies. Al contrari, el món com la totalitat de l'ens ens sembla ésser ara el correlat de la vida al 'món', en el sentit d'un complex comprensible de relacions, la clau de volta de les quals es troba en una altra cosa. Allò que dóna inicialment accés al món natural no és la reflexió contemplativa, sinó la reflexió com a part integrant de la praxi, com a component de l'acció i del comportament interior"³⁰.

Sense ésser aquest el lloc per estudiar a fons ni la legitimitat de la interpretació que fa Patočka de Husserl ni el conjunt del plantejament de Patočka, ens interessa subratllar només una part molt suggerent d'aquest plantejament. *El problema del món natural s'inflexiona en l'intent de comprensió de la situació de l'home en el món.* Aquesta inflexió suposa, en primer lloc, una certa dissolució del problema del món natural i, en segon lloc, un trasllat de la tasca fenomenològica a l'anàlisi de la situació.

En quin sentit el problema del món natural es troba dissolt? En relació a la manera husserliana de plantejar el problema, Patočka jutja que el seu caire "intel·lectualista" el fa insuficient per copsar fenòmens concrets del moviment de la vida humana. Per això, reconeix, en aquest sentit, un avenç en el pensament de Heidegger. Aquest ha pensat l'home com un ésser que comprèn l'Ésser, que està en relació amb l'Ésser, que consisteix en aquesta relació i que és justament aquesta relació allò que dóna l'obertura de l'home al món, la qual no és un fenomen psicològic, sinó una constitució ontològica que precedeix la consciència que nosaltres en prenem. Només l'home, en virtut de la seva preconcepció de l'ésser, de la seva obertura

³⁰ Aquest escrit ha estat publicat amb el títol de "Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'" dins del recull *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*; p. 101.

ontològica, forneix a l'ens l'ocasió de manifestar-se tal com és, d'esdevenir fenomen³¹. Patočka fa seves aquestes afirmacions i des d'aquí s'avalua la insuficiència de la fenomenologia de Husserl: "Si és veritat que ell (Husserl) ha vist que les coses es mostren elles mateixes, si s'ha adonat que aquesta mostració implica un 'mode de donació' i una estructura d'ésser de la cosa, en canvi ha continuat explicant-ho tot de manera 'mentalista' com la 'vivificació' del realment donat per una 'intenció' donadora de sentit..."³².

Heidegger, en les descripcions de l'analítica del *Dasein*, insisteix no tant en les facultats constituents de l'home sinó en la seva obertura originària, situant en aquesta obertura la manifestació d'un món ja ric en significacions. L'estructura de l'aparició de l'ens com a tal ens indica que l'Ésser, fent possible la mostració de l'ens es manté, alhora, amagat; de manera que és precisament el mixt de descobriment i de retirada de l'Ésser el fonament de l'aparició de l'ens. En la mesura que sempre es dóna aquest mixt, la donació del món s'acompleix com a impossibilitat de sentit ple. I en la mesura que aquest mixt no es manté invariable, s'obre el tema de la historicitat: el món es temporalitza arran de les possibilitats de sentit i donació de l'ens que a cada època determinada s'ofereixen a l'home.

A Heidegger, el món natural seria el món de la disponibilitat i de la utilitat (dels elements útils), i el món de les "preocupacions humanes". La descoberta de l'Ésser com a manifestació dels ens apareix no com una estructura supratemporal d'un subjecte transcendental que constitueix

³¹ Cfr. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (edició original en txec, Praga, 1975); trad. francesa d'E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 21-22.

³² Ibid. p. 22.

l'ens, sinó com l'esdeveniment fonamental que dóna la possibilitat a l'ens. Patočka pensa, tanmateix, que l'anàlisi heideggeriana no ha aprofundit prou en el tema de l'ésser humà com un ésser corporal. És perquè és un ésser corporal que la praxi és el mode d'ésser fonamental de l'existència humana.

Doncs bé, partint de Husserl³³ i assumint bona part de les posicions de Heidegger, Patočka arriba al punt de demanar-se si no és cert que el problema primitiu del món natural plantejat per Husserl no es troba dissolt. Més ben dit: *es tracta de palesar la dissolució del problema del món natural en singular*. No hi hauria un món natural invariable objecte de reconstrucció per part de la fenomenologia. El fet que l'obertura del món resta sota la dependència d'activitats humanes que la recullen, la despleguen i la trameten com a tradició, i el fet que l'ésser es dongui historialment, fa que, de fet, *tots els móns històrics siguin naturals*, éssent només artificial l'activitat o l'explicació sobre el món que es fonamenten no en els fenòmens sinó en construccions derivades³⁴. O exposat d'una altra manera: "...existeix encara quelcom que sigui el món natural pròpiament dit, que sigui aquell món primordial que cada 'món'

³³ Si, d'una banda, és veritat que Patočka qualifica en diversos llocs la posició de Husserl com a afectada encara d'una forma massa pura o formal, també cal dir que reconeix que Husserl prepara bé el terreny i dóna indicacions clares que coincideixen amb aspectes que després ressaltarà Heidegger o Patočka mateix; ens referim als temes de la historicitat i de la praxi. Des del resultat del nostre treball, hem de confirmar aquesta observació i encara afegir que més que simples indicacions Husserl ha tractat temàticament la qüestió de la historicitat com a quelcom central, tot i que no n'hagi deixat una exposició sistemàtica. A més a més, agafar Husserl de punt de partida significa per Patočka, igual que per nosaltres, reconèixer que el projecte husserlià no és un *projecte tancat*; "és una filosofia oberta. Una filosofia que, d'una certa manera, recomença de nou a cada pas, reprèn cada problema a partir del començament" (PATOČKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 145).

³⁴ PATOČKA, *Essais*; p. 27.

especialitzat pressuposa, i que pressuposa en particular aquell de la ciència? No ens trobem enfront al món *tout court*, que seria a la vegada l'univers revelat en el moviment de comprensió i aquest moviment mateix?"; "El món natural és un món que es pretén purament en si o bé és l'ordre a seguir per la comprensió, i que només ell fa possible de comprendre's ella mateixa en la seva situació, de comprendre *la situació de l'home en el món*?"³⁵.

Passem, ara, a donar unes pinzellades per mostrar com Patočka analitza la situació humana. L'home com a ésser corporal és un ésser orientat, és un ésser en situació. L'orientació del cos s'estableix en relació a quelcom que no és el propi cos. La nostra vida, que és necessàriament vida activa, s'orienta en relació a determinats senyals fonamentals. Patočka desenvolupa unes acurades anàlisis sobre la terra i el cel, i també sobre el 'tu', entesos com aquests senyals fonamentals d'orientació. La terra és el sòl permanent i immòbil, és el sòl a partir del qual i en el qual desenvolupem la nostra vida activa: "Ella és *l'horitzontal natural* en relació a la qual nosaltres prenem lloc i posició -en cada aixecament, en cada pas, en cada moviment, la terra està pressuposada, és d'ella que ens ve la tensió de la nostres forces i el cansament, el recolzament i la pau"³⁶. La terra és també potència. Potència que domina sobre la verticalitat de la vida; és la mestressa de la vida i de la mort.

Si es pot dir que, com a referent d'orientació, la terra té com a mode principal d'ésser la *proximitat*, el cel, com un altre dels referents fonamentals, és la manifestació de la *llunyania*. "Malgrat la seva llunyania,

³⁵ PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*; Postfati, p. 179, 180.

³⁶ PATOČKA, *Le monde naturel et la phénoménologie* (1967), contingut a *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*; p. 31.

el cel és una esfera no menys orientada que la terra: de la mateixa manera que la terra és abans que res donadora de tot 'on', el cel és donador del 'quan', ja que el cel és l'esfera de la llum i de les tenebres, del dia i de la nit, dels seus esdeveniments i de les seves evolucions"³⁷.

I, en tercer lloc, el 'tu' o el contacte amb l'altre és un dels altres referents fonamentals. "El contacte amb l'altre és el component primordial, el component més important del centre del món natural en el qual la terra és el sol i el cel la perifèria"³⁸. El centre no és un centre geomètric, sinó un jo, un ésser vivent, que és interpellat i que respon a aquesta interpellació. El centre, doncs, comporta dues persones: el jo i el tu. I amb la primacia del tu, perquè d'ell rebo la meua pròpia orientació. L'interpellat es determina a partir de la interpellació. "Nosaltres ens encaminem vers nosaltres mateixos a través de l'altre"³⁹. És en la presència i en la interpellació de l'altre on començo a viure, on tinc el primer espai humà, el contacte amb les coses sempre és segon, i l'orientació que rebo d'aquestes també.

Doncs bé, aquests referents, dels quals hem apuntat algunes notes, no són només referents de la vida pràctica de l'home, són components essencials de la vida humana, "tenen -diu Patočka- una profunditat que sentim a cada instant"⁴⁰. Per tant, és necessari la seva anàlisi per tal de comprendre allò que és fonamental de la situació humana en el món.

³⁷ Ibid. p. 32.

³⁸ Ibid. p. 34.

³⁹ PATOČKA, *L'espace et sa problématique* (1960), contingut a *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 60.

⁴⁰ PATOČKA, *Le monde naturel et la phénoménologie*, a *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 32.

En la línia d'aquesta anàlisi de la situació és on ha de col·locar-se la que ja es comença a conèixer com la "doctrina dels tres moviments fonamentals de l'existència humana", la qual constitueix un punt central del pensament de Patočka, i la base necessària per entendre la seva filosofia de la història.

Patočka agafa i adapta la noció aristotèlica de moviment, la *dynamis*⁴¹, (sobretot amb la finalitat de distanciar-se de la noció mecanicista), per caracteritzar la relació de l'home amb la totalitat que ja sempre és prèvia i que podem anomenar món. Més ben dit, l'home i el món estan implicats en un moviment recíproc. El món natural o món de la vida no és tant el món que contemplem i constatem, com el món on ens movem, i que ell mateix és com a moviment.

Els tres moviments fonamentals de l'existència humana (que, en tant que fonamentals, els podem entendre com a elements del que encara podem anomenar món de la vida) Patočka els designa amb diversos noms:

- <1> El primer moviment, l'ha anomenat moviment d'arrelament, d'ancoratge, d'acceptació.
- <2> El segon moviment, l'ha anomenat moviment d'inserció laboriosa, de preocupació, de reproducció i d'interessament, d'integració en el context còsic, d'alienació, de defensa.
- <3> El tercer moviment, l'ha anomenat moviment de reclamació de la mort, de transformació de la terra i del cel en llum, de veritat o veritatiu.

Cadascun d'aquests moviments té un mode propi de temporalitat;

⁴¹ Cfr. PATOČKA, La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques (1964), a *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*; cit. p. 127-138.

cadascun d'ells privilegia una determinada dimensió temporal.

Moviment d'arrelament. El temps d'aquest moviment es remet al passat, al límit "dels començaments". El nostre inseriment en l'existència no és una imposició sinó una *acceptació*. És l'acceptació originària, que serà la base del desenvolupament de les nostres pròpies possibilitats. Allò que, del món, ens accepta no és, evidentment, la seva immensitat, sinó els homes. És allò que ja és humà que ens rep i ens acull. D'antuvi, el món és ja un món interpersonal, un món que es comença a donar a partir dels altres. El fonament d'aquest moviment és que l'ésser huma és un "ésser-amb" que no s'abasteix en l'anonimicitat. L'home és rebut per un altre home (pensem, per exemple, en la relació mare-fill) i el que rep es constitueix en una llar calorosa que transforma l'angoixa de l'inhabitable en possibilitat d'acceptació; "sense acceptació, no hi ha existència humana; l'home no és només un ésser tirat en la realitat, és també acceptat"⁴². Contrastant amb el plantejament de Heidegger, Patočka vol reflectir mitjançant aquest moviment que a l'angoixa de l'existència de l'ésser finit s'ha d'afegir la calor i la joia de l'acceptació.

Fixem-nos, també, que és en aquest moviment on es manifesta la primacia del tu que abans hem esmentat. És l'altre qui m'accepta, qui em recull, qui em protegeix, qui em posa a cobert en la meua debilitat. El gest de l'altre em protegeix de la fredor còsmica i de la nit sense rostre. L'ésser com a individu, l'entrada en la individuació, suposa una certa precarietat, que és en bona part contrarestada per la "justícia" de l'acollida.

Moviment de defensa. És el moviment en què predomina el "temps

⁴² PATOČKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*; Postfati, p. 176.

present". És el moviment que dona un lloc a l'home en el conjunt de la natura humana i extrahumana. Es tracta de transformar allò que ens és present i donat, segons les exigències del servei a la vida. És el moviment del treball; és la necessitat que ve implicada per l'encadenament de la vida a ella mateixa. La vida humana és vida en la necessitat, i això demana preocupació i treball, organitzat comunitàriament, per abastir aquesta necessitat. Aquest moviment, Patočka l'anomena, també, d'abdicació de si mateix o d'alienació perquè originàriament el treball és viscut com un pes, que naturalment s'imposa, sense decisió voluntària.

El moviment de defensa és el moviment destinat a mantenir la vida humana. Tot l'extraordinari progrés material i tècnic que s'ha desenvolupat en la història és, clarament, un avenç en la manutenció de la vida, fins el punt que s'ha arribat a pensar en una disminució cabdal de la necessitat d'aquest moviment, disminució paral·lela a l'establiment d'una organització perfecta. Tanmateix, Patočka fa una observació molt incisiva de cara a palesar com aquest moviment forma part, essencialment, de la situació humana i com manifesta un tret fonamental d'aquesta: "Tot i que el moviment de projecció i de prolongament de si organitza en una mesura creixent tant el món humà com el món ambient, roman sempre present en ell alguna cosa que escapa a la seva dominació -un caos propi d'aquest món, però alhora estranger. L'organització de la vida en conjunts cada vegada més amplis encobreix alguna cosa d'indomable que no correspon simplement a una imperfecció de l'organització sinó, més aviat, a l'absència de l'essencial"⁴³.

Moviment de veritat. És el moviment en què predomina el temps futur,

⁴³ PATOČKA, Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique" (1969), a *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 118.

l'esdevenir. En la que considerem l'obra mestra de Patočka, *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* (1975), es col·loca en una determinada modificació d'aquest moviment la distinció entre la situació de la vida de l'home prehistòric i la situació de la vida de l'home en la història.

Patočka diu que és el moviment més significatiu des del punt de vista humà. De fet, pel que fa als altres dos hom pot trobar fàcilment equivalències en la vida merament animal. En els dos primers moviments l'home està lligat a una activitat singular, a l'acompliment de funcions vitals, a coses singulars. En canvi, en el tercer moviment es palesa que l'home pot obrir-se a la totalitat i, d'aquesta manera, canviar, transformar, el conjunt de la relació amb els singulars; això és, pot transformar la seva pròpia relació amb l'univers. I d'aquesta relació amb la totalitat, en sorgeix alhora la comprensió del propi ésser.

Relació amb la totalitat, transformació de la vida que defineixen els altres dos moviments, i comprensió de si mateix com a home: aquests són els trets fonamentals d'aquest tercer moviment.

En són les seves expressions el *comportament ritual*, els *mites*, i allò que després anomenarem la *història* en sentit fort. Ja en el comportament ritual primitiu s'expressa una relació amb la totalitat de l'univers; una relació que no es queda en la simple manifestació d'un sentiment, sinó en una participació: "la vida és modificada, s'integra a les noces del cel i de la terra". I, d'altra banda, aquesta relació indica i fa comprendre el lloc de l'home en el món, la seva missió, la seva sort com a ésser efímer. L'home s'acara a la seva pròpia mort, accepta la mort, accepta el seu propi ésser com a mortal. El mite continuaria aquesta funció del comportament ritual. La seva forma de relat del passat és secundària en

relació a la seva penetració en la vida de l'home i en la seva orientació vers el futur.

La filosofia és una de les formes d'aquest moviment; forma que està en la fundació de la *història*. La filosofia de la història de Patočka té com a eix la distinció entre la *vida a cobert* de l'home prehistòric i la vida en la *problematicitat* de l'home històric. Segons l'accepció que li dona Patočka, és la problematicitat allò que funda la història en el sentit fort.

Què significa la vida en la problematicitat? Per entendre-ho és necessari contrastar-la amb la la vida a cobert de l'home prehistòric (cal indicar que Patočka no pretén que aquesta sigui una categoria precisa. Utilitza la distinció prehistòria-història per expressar un canvi que li sembla substancial en el decurs global de la vida humana; canvi que està en relació a la diversa manera de comprendre el sentit de la pròpia vida). En l'obra *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*, Patočka interpreta que en la vida a cobert, el moviment veritatiu està subordinat als altres dos. Vol dir que l'art, els sacrificis i les ofrenes estan al servei del manteniment de la vida, estan al servei de l'ordre universal. I es tracta d'un sentit que ja sempre està donat totalment i que no demana recerca; es transmet de generació en generació de la mateixa manera. Tot allò que s'ha de saber sobre la vida humana i la relació amb els déus ja se sap. Des de la nostra perspectiva, podríem dir que en la vida a cobert de l'"existència tribal" el sentit és modest però segur, justament per això parlem de *vida a cobert*.

Des d'aquesta situació, el moment de trencada és expressat per Patočka d'aquesta manera: "Què més pot copsar l'home que aquest rerafons de la seva inserció necessària en l'esclavatge del manteniment de la vida? Potser una cosa: allò que forma la gran comunitat, és d'alguna

manera clar (...) però allò que fa que tot això es descobreixi i es mostri no és clar, i no apareix davant nostre, no es descobreix. Descobrir allò que es troba així en l'aparició és qüestionar, descobrir la problemàtica no d'això o d'això altre, sinó de l'univers en general i de la vida tal com s'insereix en aquest univers. Des del moment en què es posa aital qüestió, l'home es compromet en un llarg camí que fins aleshores li era tancat, un camí en el qual hi haurà moltes coses a guanyar però, també, molt a perdre. És el camí de la història"⁴⁴.

Això és la història: l'escruiximent del sentit modest però segur i, per tant, l'accés a la vida en la problemàtica, a la vida al descobert, a la vida en la recerca, a la vida lliure. Ara el fonament de la vida és la claredat, la vida només pot orientar-se a partir d'allò que apareix, d'allò que es mostra: "Les escames han caigut dels ulls de l'home lliure, no per tal que vegi coses noves sinó perquè vegi les coses *d'una manera nova*: estan allà com un paisatge il·luminat pel llamp, al mig d'aquest paisatge l'home es manté sol, sense recolzament, no podent comptar més que amb allò que se li mostra, i allò que es mostra... és tot, sense excepció"⁴⁵.

"Cura de l'ànima" és una afortunada expressió -recollida de Demòcrit i de Plató- amb què Patočka descriu la filosofia com una resposta a la situació humana. També és l'expressió que serveix per designar allò que Patočka entén per *herència europea*. L'ànima és, per un costat, allò que en l'home "pot ésser millor" i, per altre costat, allò que és "capaç de veritat". L'home és un ésser capaç de veritat perquè només a ell poden aparèixer-li les coses. Tanmateix, aquest gran privilegi, reservat només a ell entre els éssers de l'univers, ha de pagar-lo molt car: "*la veritat és*

⁴⁴ PATOČKA, *Essais*, p. 40.

⁴⁵ PATOČKA, *Essais*, p. 53.

per ell una maledicció. Per què? Perquè li fa aparèixer (a l'home) la seva precarietat..."⁴⁶. La filosofia o la cura de l'ànima és una resposta a aquesta situació. És la resposta que constitueix l'arrel de la vida europea: "Allò que ha fet de la filosofia grega allò que és, el fonament de la vida europea sencera, és haver deduït d'aquesta situació un *projecte de vida*, alguna cosa que transformi la maledicció en grandesa. Amb la condició, per descomptat, que fem de la claredat, del fenomen com a tal, de la fenomenalització del món, d'aquesta actualització, el programa de tota la vida humana"⁴⁷.

La cura de l'ànima, la recerca lliure de claredat sobre allò que es mostra, és un moviment de la vida humana que busca una humanitat més autèntica, més lliure; *la cura de l'ànima és un moviment que no està subordinat a la "quotidianitat" o al manteniment de la vida*. Això és el fonament de la història: el risc de posar-se al descobert i des d'aquí maldar per una humanitat més plena. És en aquesta perspectiva que cal entendre la tesi -d'entrada sorprenent- de Patočka segons la qual *política, filosofia i història* tenen una fundació comuna: són fruit de l'escreiximent del sentit modest de la vida a cobert, i de la nova situació de vida lliure a partir de la problemàtica. La política és l'acció humana que deriva de l'escreiximent del sentit "modest però segur"; la filosofia és l'assimilació teòrica d'aquest escreiximent.

A *Plató i Europa*, Patočka fa uns bells comentaris sobre en quin sentit la fundació de què acabem de parlar és el tret fonamental de l'especificitat d'Europa. Europa ha sorgit de la cura de l'ànima; l'home es desfà de la

⁴⁶ PATOČKA, *Platon et l'Europe*; (edició original en txec, 1973), trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 43.

⁴⁷ Ibid. p. 43.

tradició per viure en la no-tradició, per viure en la mirada sobre allò que és. La nostra tradició és, en aquest sentit, el viure en la no tradició. A la pregunta de com és que només es parla d'un sol pilar (filosofia, cura de l'ànima, Grècia) i no també de la tradició judeo-cristiana, Patočka dóna una resposta –segurament molt discutible, però àdhuc molt suggerent– en aquests termes: "En la meva concepció, tal com l'he intentat de definir aquí, Europa descansa sobre un sol pilar, i això perquè *Europa és entreveure*, una vida fundada sobre la mirada en allò que és. L'element jueu, del qual la importància capital en la tradició judeo-cristiana d'Europa no pot ser negada, ha hagut d'hellenitzar-se, passar pel pensament grec, abans de poder ésser allò que és per Europa. Hom parla dels dogmes cristians, però els dogmes cristians estaven *justificats*, no eren simples mites..."⁴⁸. La finalitat de Patočka és subratllar el primat de la intuïció, de la mirada lliure sobre allò que és. Pensa que aquesta és la primera especificitat essencial de l'ésser europeu i que, des d'aquesta s'entén, entre altres coses, la transformació del mite en religió.

Ja hem vist com Husserl havia insistit en la particularitat d'Europa en relació a les altres civilitzacions; relació que entenia de superioritat i que fonamentava en la *universalitat* de la cultura europea. D'aquí, observava Husserl, la capacitat d'Europa per assimilar altres cultures. Tot i que ara no els puguem comentar àmpliament, els estudis de Patočka sobre l'existència mítica, sobre la fundació de la filosofia com a cura de l'ànima, sobre la distinció entre el mite i la religió, etc., són estudis que prenen com a punt de partença la idea husserliana i que la desenvolupen. Aquesta és la idea nuclear: que Europa és la cultura de la universalitat, i que aquesta universalitat sorgeix del fet que Europa té com a especificitat la visió, la claredat i l'atenció a allò que es mostra. "Em

⁴⁸ PATOČKA, *Platon et l'Europe*; p. 100.

sembla -deia Patočka- que Husserl té raó d'afirmar que en totes les altres civilitzacions l'home està obligat a identificar-se, a identificar la seva vida, la seva essència i els seus hàbits, amb un mite, una tradició. Per comprendre aquestes civilitzacions ens cal submergir-nos en la continuïtat de la seva tradició, assimilar-nos a ella. No passa el mateix amb Europa. Cadascú comprèn la civilització europea, perquè el principi de la civilització europea és -*grosso modo*- dos per dos fan quatre. D'aquí aquesta continuïtat específica, d'aquí aquesta possibilitat d'universalització. La generalització de les altres civilitzacions no significa altra cosa que l'expansió de tal tradició a costa de les altres, no pas el principi de la mirada en allò que és. A diferència de totes les altres civilitzacions, fundades sobre la tradició, Europa ha agafat per fonament la *visió*, la intuïció en el sentit de la mirada, en allò que és"⁴⁹.

4.2. DE LA FILOSOFIA DE LA HISTÒRIA AL SOCRATISME POLÍTIC

Per definició la història té un enemic mortal: la distensió en la recerca infinita de sentit, la cancel·lació de la cura de l'ànima i de la vida al descobert. Patočka ha parlat de la "cura del tenir"⁵⁰ com una de les concretitzacions d'aquest enemic. La substitució de la cura de l'ànima per la cura del tenir, predominant en el món modern, significa la primacia de la preocupació per la dominació del món sobre la recerca teòrica.

Reflexionant ja en particular sobre l'època contemporània, Patočka

⁴⁹ PATOČKA, *Platon et l'Europe*; p. 234-235.

⁵⁰ PATOČKA, *Essais*; p. 93.

es demana si la civilització industrial (com a civilització científico-tècnica) és una civilització de decadència⁵¹. La cura de l'ànima és la recerca de l'autenticitat de la vida humana, *més enllà de la quotidianitat (tota varietat de manteniment de la vida) i de l'orgíac*; és a dir, més enllà del mer viure-consumació en la planificació del present- i de la dissolució del jo en un atraient domini de tenebres, amb la pèrdua de la responsabilitat personal. "El problema de l'individu, el problema de la persona humana ha estat, des del principi, el problema de sobrepassar la quotidianitat i l'orgíac"⁵². Doncs bé, l'època científico-tecnològica, com a tal, no ha progressat en la resolució d'aquest problema. És bastant clar que més que afavorir l'establiment d'una relació amb la totalitat, l'embat polític i l'enfrontament amb el propi ésser, la civilització tècnica afavoreix el submergir-se en la quotidianitat en forma de cura per la comoditat i pel progrés material.

Vaclav Belohradsky, en un estudi dedicat principalment a Patočka⁵³, ha individuat un procés de despersonalització en la societat moderna i contemporània, i l'ha anomenat *banalització i escatologia de la impersonalitat*. L'engranatge de l'Estat modern sorgeix i promou la impersonalitat, i això perquè el poder modern és un poder tècnic, i el poder tècnic és un poder neutre, allunyat cada vegada més de la dimensió moral i, per tant, de la consciència personal. Husserl i Patočka haurien denunciat aquesta despersonalització i l'haurien interpretat com una crisi de fons motivada per l'establiment d'un dogma fals sobre la universalitat de la raó, un dogma fals que afirma que la universalitat radica en la racionalitat científico-tecnològica (objectivisme). Enfront d'això, ambdós

⁵¹ PATOČKA, *Essais*; p. 105-127.

⁵² PATOČKA, *Essais*; p. 123.

⁵³ BELOHRADSKY, *Il mondo della vita: un problema politico. L'eredità europea nel dissenso e in charta '77*; Milano, Jaca Book, 1981.

autors haurien reivindicat que "el fonament de l'universal comprensibilitat i comunicabilitat del món està en l'estructura de l'experiència personal viscuda"⁵⁴. L'absolutització de la racionalitat objectivista ha permès fonamentar un poder tècnic "innocent" -perquè, qui no té consciència no té culpa- cada vegada més deshumanitzat, un poder que en cap sentit no promou que l'home s'enfronti a si mateix i a la totalitat, sinó que visqui submís a l'imperi de la banalitat (és banal tot saber que no està fonamentat sobre l'evidència del món de la vida, sobre la donació originària en la consciència personal) i a un mode ben refinat de manteniment de la vida.

En un colpidor capítol titulat "Les guerres del segle XX i el segle XX en tant que guerra"⁵⁵ Patočka interpreta les guerres del nostre segle com un alliberament -el més ràpid i eficaç- de les forces que els estats del poder tècnic han anat acumulant per assegurar-se a si mateixos i per abastir el continuat progrés material en el manteniment de la vida. El producte de la racionalitat científico-tecnològica que, en si mateix no és pas dolent, en romandre deslliurat de tota subordinació a la responsabilitat personal, a la consciència, s'estableix com a absolut, com a Força, com a poder impersonal que imposa les seves necessitats⁵⁶. Tanmateix, Patočka veu sobreviure, fins i tot en aquest estat de guerra, una esperança. *L'experiència del front pot posar els homes en una situació d'autenticitat. L'experiència del front com a experiència del no-sentit absolut, pot permetre "la solidaritat dels escruixits. La solidaritat*

⁵⁴ Ibid. p. 15.

⁵⁵ PATOČKA, *Essais*, p. 129-146.

⁵⁶ "El cisma és un gran mitjà que -per expressar-nos mitològicament- la Força empra per facilitar el seu pas de la virtualitat a l'actualitat", *Essais*, p. 134.

d'aquells que han sofert el xoc, d'aquells que acaben de comprendre allò que es juga en la vida i en la mort i, per consegüent, en la història. Capaçs de comprendre que la història és aquest conflicte de la *vida nua*, encadenada per la por, amb la *vida al cim*, que no planifica la quotidianitat futura sinó que veu clarament que la quotidianitat, el dia, la seva vida i la seva pau, tindran una fi. Només aquell que pot comprendre això, aquell que és capaç d'aquesta transformació (*metanoia*), és un home espiritual"⁵⁷.

En definitiva, la solidaritat dels escruixits (dels commoguts) és la solidaritat d'aquells que comprenen. I comprenen que no és la submissió a la quotidianitat ni a les seves promeses allò que portarà la vertadera pau, sinó la tensió per una *vida al cim*, dedicada a la cura de l'ànima, a l'alliberament de les cadenes de la pura quotidianitat; tot rau, subratlla Patočka, en una sola cosa: *que l'home històric vulgui encara confessar la història*⁵⁸. L'acció dels escruixits és una acció "socràtica" perquè resisteix a l'imperi de la quotidianitat, de la Força i del dogmatisme. La solidaritat dels escruixits "no establirà programes positius; el seu llenguatge serà aquell del *daimon* de Sòcrates: tot a base d'advertiments i prohibicions". La inflexió de la filosofia de la història en una posició pràctica, doncs, es

⁵⁷ PATOČKA, *Essais*, p. 144.

⁵⁸ PATOČKA, *Essais*, p. 127. A *Platon et l'Europe*, Patočka descriu la qüestió central d'aquesta manera: "la cura de l'ànima, que està a la base de l'herència europea pot encara avui interpel·lar-nos, a nosaltres que tenim necessitat de trobar un recolzament al mig de la feblesa general i del consentiment a la decadència?" (p. 21). El consentiment a la decadència és, segons Patočka, el nihilisme. Davant de la situació de decadència lligada essencialment a la condició humana, el nihilisme afirma el sense-sentit. En canvi la cura de l'ànima reconeix aquesta situació humana però, alhora, hi veu una possibilitat de sentit.

defineix correctament com a "socratisme polític"⁵⁹.

Tant Husserl com Patočka han determinat una identitat o una herència europea, han determinat l'enemic d'aquesta identitat i n'han examinat algunes situacions concretes. Això, que és filosofia de la història, s'inflexiona en una proposta ètica centrada en la noció de responsabilitat; responsabilitat de cara a confessar o assumir aquella identitat o aquella herència. Igual que en el cas exemplar de Sòcrates, Husserl i Patočka han accedit a *la comprensió de la responsabilitat o a la responsabilitat de la comprensió*.

⁵⁹ Expressió que utilitza Paul Ricoeur en el seu reeixit pròleg als *Essais*, p. 15.

Conclusió

Si es vol dir que la preocupació de Husserl per la història sorgeix per una presa de consciència de la crisi¹, aleshores pensem que cal dir, també, que no és només -com molt sovint es pretén- la consciència d'una crisi que se situaria a principis dels anys trenta, sinó que tota l'obra de Husserl respon a una consciència de crisi. Ara bé, la consciència de crisi pressuposa ja l'adquisició o l'haver-se despertat del fonament de la mesura, de l'autenticitat des de la qual es defineix la crisi. Aquest fonament Husserl l'ha identificat amb la *idea de la filosofia*. Però, d'on sorgeix el sentit ple de la idea de la filosofia? D'una presa de consciència històrica; d'una recuperació de la fundació originària de la filosofia a Grècia. Husserl ha parlat de Sòcrates i de Plató com dels forjadors de la idea de la filosofia. Molt sovint, Plató, i Descartes com el segon gran fundador, apareixen en l'obra husserliana en aquest sentit; el motiu és precisament que la meditació històrica sobre l'*Urstiftung* té un paper essencial en l'inici de la fenomenologia. Per això, a l'*exposició husserliana de la idea de la filosofia* acompanya sovint una meditació històrica.

Hem explicat quina és la forma espiritual d'Europa (*die geistige Gestalt Europas*) i en quin sentit Husserl parla de la crisi (allò que pròpiament està en crisi és la vida de la humanitat europea) i quines són les seves expressions (la crisi de les ciències és una expressió de la crisi, no la malaltia mateixa). S'identifica la forma espiritual d'Europa, la idea de la filosofia i la idea de la humanitat autèntica. Si l'escepticisme és

¹ Com per exemple fa Ricoeur, Husserl et le sens de l'histoire; *R.M.M.* 54 (1949) p. 288-289.

l'enemic patent de la filosofia, l'objectivisme és tant o més perillós perquè, per dir-ho d'alguna manera, és un enemic encobert. Haver fet de l'objectivisme l'absolut és la causa de la crisi actual.

Per aclarir la crisi, s'ha d'aclarir en què consisteix l'objectivisme fisicalista i, alhora, per entendre això segon és necessari examinar allò que és essencial en la fundació de la ciència moderna de la naturalesa: la matematització de la naturalesa. I, finalment, per entendre el sentit que té aquesta matematització, cal estudiar en què consisteix el procés d'idealització que dona lloc a la geometria i, en general, a la matemàtica. Una de les claus per entendre la crisi se'ns ha revelat com l'ocultament de la *Lebenswelt* sota l'*Ideenkleid* de la matemàtica.

Però la redescoberta de la *Lebenswelt*, tot i essent una fita decisiva en ella mateixa, no és el punt d'arribada definitiu; és un camí per arribar a la revelació de la subjectivitat transcendental. Per això, Husserl ha fet consideracions històriques que han mostrat la marxa del pensament modern com una lluita entre objectivisme i transcendentalisme.

Centrats ja en el tema de la *Lebenswelt* com a camí vers la fenomenologia transcendental, calia veure en quin sentit hi pot haver ciència de la *Lebenswelt*? Com s'hi accedeix? Aquí es tracta de la clau de volta de la fenomenologia: la reducció. I, de cara al resultat, allò que es ressalta és que aquest camí no és tant un simple retorn al jo com un retorn a l'experiència originària de l'home amb el món. Això sí: ha estat necessari començar a glossar el significat fenomenològic de món. En aquest sentit, ha resultat molt suggerent la relació entre món de la ciència i *Lebenswelt*.

Hem dedicat un capítol per tractar àmpliament del lligam entre el tema del món i el tema de la història. Podem dir que la fenomenologia

husserliana desenvolupa aquí la seva part sintètica. La *teleologia universal* se'ns ha mostrat com el rerafons últim del pensament husserlià sobre el món i sobre la història. I les consideracions sobre la *responsabilitat* de l'home com a subjecte de la constitució del món i de la història, ens ha il·luminat sobre la naturalesa i la particularitat d'aquell rerafons. En definitiva, aquí es veu com *Husserl es posa en relació amb el tot*; és a dir, com Husserl defineix una pregunta filosòfica.

Finalment, hem esbossat les formes de continuïtat que la temàtica husserliana de la *Lebenswelt* ha experimentat en el pensament contemporani, especialment, en el camp de la filosofia pràctica. I, també, hem introduït el pensament de Jan Patočka, no amb ànim exhaustiu, sinó amb una intenció i orientació concretes: presentar a Patočka com la continuació més clara de la reflexió de la *Krisis*. Es mostra com l'autor reprèn i enllaça la temàtica de la *Lebenswelt*, la temàtica de la història i la temàtica de la responsabilitat personal, caracteritzada, aquí, com a "socratisme polític".

Després de tot aquest recorregut pensem poder estructurar breument el moment conclusiu del nostre treball en unes quantes afirmacions centrals. Primera: la fenomenologia husserliana ha de llegir-se com l'enllaç entre una exigència de rigor i d'apodicticitat (la filosofia com a ciència estricta) i una filosofia transcendental que ha plantejat amb radicalitat el problema del món². Segona: Món i jo estan indissolublement lligats. El món (desvelat com a horitzó) és un món pel jo i constituït pel jo -o pel

² De fet, amb aquesta primera afirmació no estic sinó reformulant allò que ja digué Fink en el seu article de 1933 (a *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*). Allí es subratlla que l'originalitat de Husserl consisteix, primerament, a haver fet esclatar la unitat ingènuament acceptada de l'ens i del món, i segonament, que es proposa un coneixement absolut del món, definit com a ciència rigorosa.

jo en la intersubjectivitat-, és un món humà. *El subjecte humà és responsable del món i de la història.* I, tercera: La filosofia husserliana de la història és una filosofia de la teleologia universal. *Tanmateix, una filosofia que apel·li a la responsabilitat no és una filosofia de l'esdevenir impersonal.*

Com ha d'entendre's, des d'aquesta filosofia de la història, la crisi europea? Des del moviment d'autoconsciència de la humanitat, teleologia de la raó com a part de la teleologia universal, la crisi europea s'entén com una distensió d'aquest moviment, com una ofuscació en l'autocomprensió. Justament és en aquest sentit que la filosofia de Patočka, en pensar la filosofia com a *herència europea* i en plantejar la possibilitat de "confessar la història" com a possibilitat de vida responsable, se situa en continuïtat amb l'eix de la filosofia husserliana de la història.

D'altra banda, i ja d'una manera complementària, volem tornar a subratllar que la tematització husserliana del món i, en particular, de la *Lebenswelt*, ofereix una base molt important per endinsar-se en la reflexió sobre la pròpia *situació humana*. A la seva manera, això últim és allò que han fet Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Patočka,... Per la nostra banda, i el procés de la nostra reflexió així ho prefigurava, pensem la possibilitat de tematitzar la situació humana com una situació personal (contra l'impersonal del neutre i del general), com una situació finita oberta a l'infinit (des de la latència de la raó a l'ideal del seu acompliment), com una situació de responsabilitat i una situació tràgica (on hi ha subjecte per al qual la situació pot ésser tràgica).

L'últim segle de la nostra història, mentre ofereix la imatge d'una "mundanització progressiva", ofereix també la imatge d'una progressiva

humiliació de la vida; humiliació que significa victòria de la banalitat, de la repetició, de la impersonalitat; que significa alienació de la consciència humana, unidimensionalitat revestida superficialment d'originalitats. La societat contemporània és poc propensa a la cura per l'home com a subjecte d'acció i de pensament. La lectura que hem fet de la *Krisis* ens ha traslladat a una dimensió de la fenomenologia encara no suficientment coneguda. A més de la concepció purament escolar o esotèrica de la història de la filosofia, se'ns ha mostrat el pensament husserlià com un enfrontament amb la crisi de la vida de l'home europeu. Una crisi en la seva autocomprensió i, per tant, en l'aclariment de la seva situació i en l'orientació de la vida. Perquè, en efecte, "la crisi d'aquesta comprensió de si, no significa només la crisi d'una interpretació teòrica del món, significa igualment l'absència d'una orientació pràctica en el si d'aquest món"³. La fenomenologia vol ésser la *catharsis* d'aquest home malalt. I comença per ésser una crida a la responsabilitat del filòsof, essent aquest qui més pot entendre allò que està en joc.

Un petit parèntesi ens ha de permetre acabar de perfilar en quin sentit Husserl entén la crisi i com la superació es fa des de la situació que anomenem tràgica. En bona part, hem individuat la superació de la crisi com la recuperació del sentit humà del món. La ciència de la *Lebenswelt* es constitueix com una activitat regenerativa: alienat, reduït a cosa, perdut en un món impersonal, em descobreixo, per mitjà de l'*epojé*, com a subjectivitat transcendental, com a font de sentit, com a centre de possibilitats. El cansament d'un home alienat, se substitueix per una nova voluntat d'ésser subjecte del món. Quan Husserl està parlant de la importància de la voluntat per la superació de la crisi, no està formulant

³ LANDGREBE, L., Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart; a *Husserl et la pensée moderne* (1959); p. 217.

una simple exhortació, està tocant el nucli de la qüestió: *la voluntat reneix a través de l'epojé i a través del retorn a la Lebenswelt*. Per això, el retorn a la *Lebenswelt* és comparable a una revolució espiritual.

Recuperar el significat humà del món és recuperar el món com a horitzó. Els horitzons de la meua vida són nexes que em condueixen a possibilitats, possibilitats que se'm donen a mi i que s'obren a la meua capacitat d'acció; és a dir, els horitzons mai no estan separats del subjecte agent. Per això, si el caràcter d'horitzó del món cau sota l'oblit promogut per l'actitud de la ciència moderna, aleshores es perd també el lligam de la teoria amb la responsabilitat de l'acció. *Diem que hi ha situació tràgica perquè hi ha subjecte i hi ha responsabilitat d'aquest subjecte*. En canvi, en un plantejament de tipus estructuralista, en el qual no hi ha subjecte ni, per tant, responsabilitat del subjecte, s'anul·la aquesta accepció del tràgic de la vida humana que acabem de formular. També en plantejaments de tipus heideggerià passaria quelcom similar. Es pot palesar aquesta diferència de Husserl amb Heidegger en la manera que un i altre pensen la sortida de la crisi. La teràpia és força distinta, o millor: el paper que l'home juga en la teràpia és ben distint. Així com hem vist que en Husserl recuperar el món com a horitzó i, en definitiva, la raó, està "en mans de l'home", en adoptar una actitud adequada, en Heidegger l'autenticitat tendeix a escapar d'una acció voluntària de l'home. Si a *Sein und Zeit* l'autenticitat és encara una obertura a l'ésser, en obres posteriors sembla que cada vegada més sigui l'ésser qui interpel·li, és d'ell que ve la crida i la il·luminació (*Lichtung*). Aquest mateix contrast el sintetitza molt bé Klaus Held: "Per això Heidegger rebutja explícitament la comparació mèdica que es pot observar a Husserl. Ell no entén la seva pròpia determinació històrica del present com a diagnòsi, perquè no vol fer una proposta de teràpia. No existeix una cura de la crisi de l'època

que podria realitzar l'home; al contrari, hi ha només una salvació, concedida per l'Ésser mateix, de la desventura de l'època -també aquesta imposada per l'Ésser- i en aquesta salvació no hi podem comptar, només podem esperar"⁴. En Heidegger, la crisi està disposada en el destí de l'Ésser i també ho està la salvació. Podríem dir que és una "visió protestant" de l'home i de la història. L'Ésser ocupa el lloc de la llibertat humana.

En Husserl la sortida demana un canvi d'actitud, una revigorització del sentit autèntic de la ciència i de la raó. La crisi no és un destí obscur i tràgic -en el sentit de fatal-, per això la seva superació ha de començar per la responsabilitat d'aquells que comprenen la situació.

Potser la proposta husserliana és un cant de cigne? En tot cas, no treuria la seva veritat. Significaria que no hi ha la suficient força humana per remuntar la crisi. En el moment de crisi d'una civilització, no s'acaba de saber si, per aquell que és conscient -pel filòsof- convé més la paraula que el silenci. Encara que també el silenci és una crida.

En una situació general de la cultura i de la societat europea força preocupant i en una situació personal difícil, la *Krisis* és una crida de Husserl als homes. Perquè els homes desperten els homes, perquè la vocació socràtica no s'acovardeix davant de la dificultat, el perill o la precarietat, perquè l'heroisme és capaç d'invertir una situació i, perquè, "si ens comprenem rectament", no podem deixar de compromete'ns en la realització del nostre propi ésser.

Aquell final de la conferència de Viena -que tan sovint se cita en

⁴ HEID, K., La diagnosi fenomenologica dell'epoca presente in Husserl e Heidegger, a *Husserl. La "crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa* (1985); , p. 141.

parlar de la *Krisis* pot ser ara comprès en tots els seus termes. També podríem dir que el nostre intent no ha estat altre que entendre aquest text: "La crisi de l'existència europea té només dues sortides: l'esfondrada d'Europa en un allunyament del seu propi sentit racional de la vida, la caiguda en la hostilitat a l'esperit i en la barbàrie, o bé la renaixença d'Europa a partir de l'esperit de la filosofia mitjançant un heroisme de la raó que triomfi definitivament sobre el naturalisme. Lluitem contra aquest perill dels perills com a 'bons europeus' amb aquella valentia que no recula ni davant una lluita inacabable, i aleshores ressuscitarà d'entre l'incendi destructor de la incredulitat, del foc en què es consumeix tota esperança en la missió humana de l'Occident, de les cendres de l'enorme cansament, el fènix d'una nova interioritat de vida i una nova espiritualització, com a penyora d'un futur humà gran i llunyà: perquè només l'esperit és immortal"⁵.

Encara una observació. Europa no és la cultura absoluta. És la portadora d'una Idea absoluta. Europa és la cultura que més ha desenvolupat la tasca indicada per tal idea. Aquest és el pensament de Husserl. També nosaltres creiem que això no s'ha d'entendre com un etnocentrisme desfasat⁶. Europa és "necessària" perquè representa la idea de la humanitat autèntica: la idea de la humanitat racional.

Husserl té una concepció "positiva" de l'essència humana: el bé i la veritat l'home els té com a "innats". Aquells conceptes no són cap invenció institucional ni cap il·lusió de grandesa. L'home té per essència el significat de la humanitat. En un sentit ampli tots els homes són filòsofs,

⁵ *Krisis*, Abh. III, p. 347-348.

⁶ Cfr. SAN MARTIN, J., *La fenomenología como utopía de la razón* (1987); p. 132.

i ho són perquè la presa de consciència del seu propi significat, que és presa de consciència del valor positiu de la veritat i del bé, els hi és una possibilitat innata. Paral·lelament, passa que el remei de la crisi europea no està "a fora", sinó en el retorn al propi ésser. Ho diu Husserl amb les paraules agustinianes: *Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*⁷. D'aquí, també, el caràcter moral de l'*epojé*⁸. La raó no pot ressorgir sinó per l'aprofundiment de la pròpia raó, per una presa de consciència radical d'ella mateixa.

El final de la conferència de Viena resumeix una lectura de la cultura europea i el diagnòstic d'una situació difícil -Husserl era testimoni d'una enorme barbàrie i irracionalitat, provocada per Europa mateixa. A més, però, revela l'última reflexió husserliana com un *testament polític*. La *Krisis* és el testament filosòfic i polític de Husserl. Un testament és quelcom que demana continuació. Ens diu "passa això" i "obrar en conseqüència consisteix en això altre". Husserl ha revelat una identitat - la identitat europea - i demana una *paideia* per la seva recuperació i transmissió. Afrontar la crisi és edificar una *paideia*.

⁷ M.C., p. 183.

⁸ PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963); trad. cast. p. 219.

Apèndix

Husserl mor el 27 d'abril de 1938. Landgrebe i Patočka pronunciaran un elogi fúnebre del seu mestre davant el Cercle¹.

Les paraules de Husserl del final de la conferència de Viena, "lluitem com a bons europeus", Patočka les deuria assumir fins al fons. La seva vida és un destí socràtic. És una vida al descobert. S'ha dit, ben justament, que "rarament la filosofia ha passat una prova més forta que a Praga en el curs del mig segle que acaba de passar i en la carrera d'un Jan Patočka"². Només per fer-nos-en una idea: fins a 1968, sota el govern de Dubcek, Patočka no és nomenat professor ordinari de filosofia. Serà, però, per pocs messos. Els tancs fan notar aviat la seva presència. Per decret se li prohibeix ocupar el seu lloc i publicar. Patočka decideix desenvolupar seminaris privats, seguint el ritme acadèmic normal. Hi assisteixen un cercle molt actiu d'estudiants universitaris. La policia hi envia observadors. Patočka sap que filosofar és perillós.

L'últim embat. *Carta 77*³. *Carta 77* és un moviment cívic de defensa dels drets humans que neix l'any 1977 a Praga arran d'unes persecucions judicials contra uns músics i uns organitzadors de concerts privats de

¹ LANDGREBE UND PATOČKA, *Edmund Husserl zum Gedächtnis*; Praga, Verlagsbuchhandlung Prag, 1938.

² DUPUY, B., Humanisme et liberté. Les "Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire" de Jan Patočka; *Istina*, 24 (1979) 129-141, p. 129.

³ Per un estudi molt acurat d'aquest moviment: SKILLING, G., *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*; London, George Allen and Unwin, 1981.

música *underground*. Per primera vegada uns individus eren condemnats no per la seva ideologia política sinó per la seva manera de viure. Jan Patočka és un dels redactors del manifest fundacional⁴, i un dels tres primers portaveus del moviment. Els altres dos eren Jiri Hajek, antic ministre de Dubcek, i Vaclav Havel, literat. Des del començament *Carta 77* serà objecte de contínues persecucions. Patočka està "a primera línia". El març de 1977 aconsegueix entrevistar-se amb el ministre holandès d'afers estrangers, el qual estava a Praga en visita oficial, i li parla del moviment i de les seves finalitats. Després de l'entrevista, Patočka és detingut i sotmès a interrogatoris policials durant dos dies, fins que el dia 3 de març és afectat per espasmes cardíacs. El dia 4 és admès a l'hospital de Strahov, i encara després d'haver rebut diverses visites destinades a prolongar l'interrogatori, Patočka escriu en la seva declaració del 8 de març: "Siguem sincers: en el passat, el conformisme mai no ha conduït a una millora en una situació, sinó només a un agreujament. Allò que és necessari és conduir-se sempre amb dignitat, no deixar-se espantar ni intimidar. Allò que cal és dir la veritat. És possible que la repressió s'intensifiqui en casos individuals. La gent s'adona de nou que hi ha coses per les quals val la pena de sofrir i que, sense aquestes coses, l'art, la literatura, la cultura, etc., no són més que oficis als quals un es dedica per guanyar el pa quotidià"⁵. Mor el 13 de març de 1977.

Vaclav Havel (avui president de la República Txecoslovaca) en el seu discurs d'acceptació del premi Erasmus l'any 1986 no va deixar de recordar el testament de Patočka: "tots podem fer un sacrifici personal

⁴ Aquest manifest fundacional va ésser publicat íntegrament el gener de 1977 pel *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Entre altres llocs, el podem trobar avui a: KEANE, J., (ed.), *Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*; London, Hutchinson, 1985, p. 217-221.

⁵ Text citat per Roman Jakobson en el postfaci als *Essais*; p. 169.

en nom d'aquests ideals; seguint a un filòsof txec, el desaparegut Jan Patočka, que afirmava que hi ha determinades coses per les quals val la pena de sofrir... Hem de començar per nosaltres mateixos; si sempre esperem que comenci l'altre, ningú no veurà mai un canvi".

Aquelles paraules de Patočka eren la seva traducció del "lloitem com a bons europeus" de Husserl. Patočka crida a la lluita per uns ideals (de justícia i de llibertat) més enllà del mer manteniment de la quotidianitat. És la lluita que constitueix el nucli de l'herència europea.

ABREVIATURES

Obres de Husserl segons l'edició de *Husserliana*:

Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*

Er.Ph.: *Erste Philosophie*

C.M.: *Cartesianische Meditationen*

Ideen: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*

F.t.L.: *Formale und transzendente Logik*

Obres de Husserl fora de *Husserliana*:

Ph.s.W.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*

E.U.: *Erfahrung und Urteil*

Obres de Patočka:

Essais: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*

(En la bibliografia hi ha la referència completa de cadascuna d'aquestes obres).

BIBLIOGRAFIA

1. Obres de Husserl

1.1. HUSSERLIANA

HUSSERL, E., *Gesammelte Werke*; sota la direcció de H. L. van Breda, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 i s. A partir del volum XXVIII (1988), l'editorial passa a Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Band I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser, 1950.

Band II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. W. Biemel, 1950.

Band III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. W. Biemel, 1950.

Band III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Text der 1.-3. Hrsg.* K. Schumann, 1976.

- Band III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Ergänzende Texte (1912-1929)*. Hrsg. K. Schumann, 1976.
- Band IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. M. Biemel, 1952.
- Band V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. M. Biemel, 1952.
- Band VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel, 1954.
- Band VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. R. Boehm, 1956.
- Band VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. R. Boehm, 1959.
- Band IX: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. W. Biemel, 1962.
- Band X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. R. Boehm, 1966.
- Band XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hrsg. M. Fleischer, 1966.

- Band XII: *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. L. Eley, 1970.
- Band XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. I. Kern, 1973.
- Band XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. I. Kern, 1973.
- Band XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. I. Kern, 1973.
- Band XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. U. Claesges, 1973.
- Band XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1920-1930)*. Hrsg. P. Janssen, 1974.
- Band XVIII: *Logische Untersuchungen. Band I: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. u. 2. Auflage*. Hrsg. E. Holenstein, 1975.
- Band XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. U. Panzer, 1984.
- Band XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. U. Panzer, 1984.
- Band XXI: *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. Hrsg. I. Strohmeyer, 1983.
- Band XXII: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Hrsg. B. Rang, 1973.

Band XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomelogie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Hrsg. E. Marbach, 1980.

Band XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907*. Hrsg. U. Melle, 1984.

Band XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hrsg. T. Nenon und H. Rainer Sepp, 1987.

Band XXVI: *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908*. Hrsg. U. Panzer, 1987.

Band XXVII: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hrsg. T. Nenon und H. Rainer Sepp, 1989.

Band XXVIII: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. U. Melle, 1988.

* * * * *

Husserliana Dokumente:

Band I: *Husserl-Chronik. Denk und Lebensweg*. Hrsg. K. Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977.

Band II/1: FINK, E., *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenslehre*; Hrsg. E. Ebeling, J. Moll und G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Band II/2: FINK, E., *VI Cartesianische Meditation. Teil 2. Ergänzungsband*; Hrsg. G. van Kerckhoven, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

1.2. FORA DE *HUSSERLIANA*

HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939); (a cura de L. Landgrebe), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972.

HUSSERL, E., *Briefe an Ingarden*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 25), 1968.

HUSSERL, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft; Logos, I* (1910-1911) 289-341. Nova edició a cura de W. Szilasi; Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1965.

2. Obres de Patočka

Patočka va escriure la major part de la seva obra en txec. A continuació fem una llista dels escrits d'aquest autor que es poden consultar en alemany, en francès, en italià, en anglès i en castellà. Per la bibliografia completa hom pot consultar la bibliografia elaborada per M. Walter en la seva tesi doctoral: WALTER, M., *Jan Patočka. Sein Leben und seiner Werk. Eine monographische Betrachtung seiner früher und mittleren Entwicklungsphase (1907-1965)*; Münster, 1985. Aquesta bibliografia ha estat traduïda al francès per H. Declève i per I. Kniebs, i publicada a Patočka, *La crise du sens*, vol II, Bruxelles, OUSIA, 1986.

PATOČKA, JAN, *Ausgewählte Schriften*; Herausgegeben am Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien; Stuttgart, Klett-Cotta, 1987 i s.:

- * *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Einleitung von W. Biemel, hrsg. K. Nellen und Ilja Srubar, 1987.
- * *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Einleitung von P. Ricoeur, hrsg. K. Nellen und Jiří Nêmec, 1988.
- * *Die natürliche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*. Einleitung von L. Landgrebe, hrsg. K. Nellen, Jiří Nêmec und Ilja Srubar, 1989.
- * *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Einleitung von L. Landgrebe, hrsg. K. Nellen, Jiří Nêmec und Ilja Srubar, 1989.
- * *Schriften zur tschechischen Kultur und Geschichte*. En preparació.

- PATOCKA, JAN, La conception de la crise de l'humanité chez Masaryk et chez Husserl; *Kvart*, 3.2 (1936) 91-102. Inclòs en el vol. I de *La crise du sens*.
- PATOCKA, JAN, Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique?, a BAYER, R., (Ed.), *Travaux du IXe Congrès international de Philosophie*; (Congrès Descartes); Paris, Hermann, 1937, vol. 10, p. 186-189.
- PATOCKA, JAN, La philosophie en Tchécoslovaquie et son orientation actuelle; *Les études philosophiques (Nouvelle série)*, 3 (1948) 63-74.
- PATOCKA, JAN, Remarques sur le problème de Socrate; *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 74 (1949) 186-213.
- PATOCKA, JAN, La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents; *Revue Internationale de Philosophie*, 19 (1965) 17-33.
- PATOCKA, JAN, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*; (traducció italiana de G. Pacini), Milano, Ed. Lampugnani Nigri, 1970.
- PATOCKA, JAN, De la relation entre la science et la morale traditionnelle; *Revue de l'Université de Science Morale Genève*, (1970) 141-150.
- PATOCKA, JAN, Zur ältesten Systematik der Seelenlehre, a *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*; Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 51), 1972, p. 122-137.
- PATOCKA, JAN, *Le monde naturel comme problème philosophique*. Traduit du tchèque par Jaromir Danek et Henri Declève avec une Postface de l'auteur; Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 68), 1976.

PATOČKA, JAN, *Los intelectuales ante la nueva sociedad*; (traducció castellana de l'edició italiana: *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* a cura de F. Valenzuela), Madrid, Akal Editor, 1976.

PATOČKA, JAN, *Erinnerungen an Husserl, a Die Welt des Menschen - Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patocka*. Herausgegeben von Walter Biemel; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 72), 1976.

PATOČKA, JAN, *Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas*; *Istina*, 22 (1977) 197-201.

PATOČKA, JAN, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*; (traducció francesa d'Erika Abrams), Paris, Éditions Verdier, 1981. Trad. italiana de G. Pacini, Milano, C.S.E.O., 1981. Trad. cast. d'A. Clavería, Barcelona, Península, 1988.

PATOČKA, JAN, *Platon et l'Europe*; (traducció francesa d'Erika Abrams), Paris, Éditions Verdier, 1983.

PATOČKA, JAN, *Les héros de notre époque. Extraits d'un texte inédit traduit par Erika Abrams*; *Esprit*, 4 (1983) 69-72.

PATOČKA, JAN, *L'épique et le dramatique, l'eros et le drame*; (traducció d'Erika Abrams), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (1985) 172-182.

PATOČKA, JAN, *La phénoménologie du corps propre*; (traducció d'Erika Abrams), *Études Phénoménologiques*, 1 (1985) 41-63.

PATOČKA, JAN, Les fondements spirituels de la vie contemporaine; (traducció d'Erika Abrams), *Études Phénoménologiques*, 1 (1985) 65-94.

PATOČKA, JAN, Edmund Husserl's Philosophy of the Crisis of Science and His Conception of a Phenomenology of the "Life-World"; (introducció i traducció d'E. Kohák), *Husserl Studies*, 2 (1985) 129-155.

PATOČKA, JAN, *La crise du sens. Tome I: Comte, Masaryk, Husserl*; (traducció d'Erika Abrams), Bruxelles, Ousia, 1986.

PATOČKA, JAN, *La crise du sens. Tome II: Masaryk et l'action*; (traducció d'Erika Abrams), Bruxelles, Ousia, 1987.

PATOČKA, JAN, L'idéologie et la vie dans l'idée; *Critique*, 43 (1987) 813-821.

PATOČKA, JAN, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*; (traducció d'Erika Abrams), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1988.

PATOČKA, JAN, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*; (traducció d'Erika Abrams), Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica, 110), 1988.

PATOČKA, JAN, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia, seguido de glosas*; Madrid, Ediciones Península, 1988. Traducció castellana de la versió francesa d'E. Abrams (1981), a cura d'A. Clavería.

PATOČKA, JAN, Entretien de Jan Patočka avec ses élèves (juillet 1976); *Le Messenger Européen*, 2 (1988) 205-225.

3. Bibliografia sobre la temàtica del llibre

AGUIRRE, A. F., *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.

ALES BELLO, A., *Edmund Husserl e la storia*; Parma, Nuovi Quaderni, 1972.

ALES BELLO, A., *Husserl e le scienze*; Roma, La Goliardica Editrice, 1980.

ALES BELLO, A., *Husserl. Sul problema di Dio*; Roma, Edizioni Studium, 1985.

ARDIGO, A., *Crisi di governabilità e mondi vitali*; Bologna, Nuova universale Capelli, 1984².

ARENDT, H., *On Violence*; New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

BACCARINI, E., *La fenomenologia come vocazione*; Roma, Edizioni Studium, 1981.

BANFI, A., *Husserl e la crisi della civiltà europea*; *Aut Aut*, 43-44 (1958) 1-17.

BEDNARSKI, J., *La réduction husserlienne*; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957) 416-435.

BEDNARSKI, J., *Deux aspects de la réduction husserlienne: abstention et retour*; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 64 (1959) 337-355.

BEDNARSKI, J., *La teneur phénoménologique du monde constitué chez Husserl*; *Les Études Philosophiques*, 19 (1964) 49-56.

- BELOHRADSKY, V., *Il mondo della vita: un problema politico*; Milano, Jaca Book, 1980.
- BELOHRADSKY, V., La modernité comme passion du neutre; *Le messenger européen*, 2 (1988) 20-79.
- BENNETT, J. B., Husserl's *Crisis* and Whitehead's Process Philosophy; *The Personalist*, 3 (1975) 289-300.
- BERGER, G., *Phénoménologie du temps et prospective*; Paris, P.U.F., 1964.
- BERNET, R., Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger; *Revue Philosophique de Louvain*, 85 (1987) 499-521.
- BIEMEL, W., Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 32-71.
- BIEMEL, W., Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik, a *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 51), 1972, p. 49-77.
- BOEHM, R., Husserl et l'idéalisme classique; *Convivium*, 3 (1958) 53-93.
- BOEHM, R., Zum Begriff des "Absoluten" bei Husserl; *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (1959) 214-242.
- BOEHM, R., La Phénoménologie de l'histoire; *Revue International de Philosophie*, 19 (1965) 55-73.
- BOEHM, R., Husserl e Heidegger. Critica dei fondamenti; *Aut Aut*, 38 (1988)

BOSIO, F., La riduzione al mondo della vita; *Aut Aut*, 75 (1963) 16-27.

BOSIO, F., Il paradosso della soggettività; *Aut Aut*, 76 (1963) 17-35.

BOSSERT, P. J., A Common Misunderstanding concerning Husserl's *Crisis* Text; *Philosophy and Phenomenological Research*, 35 (1974) 20-33.

BRAND, G., *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*; Den Haag, Martinus Nijhoff, 1955.

BRAND, G., *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*; Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

BRISART, R., Phénoménologie et historicité selon Jan Patočka; *Revue Philosophique de Louvain*, 80 (1982) 669-681.

BRUNING, W., La filosofía de la historia en Husserl y Heidegger; *Humanitas*, 7 (1959) 65-78.

CARE, D., *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers (Phaenomenologica, 106), 1987.

CLAESGES, U., Zeideutigkeiten in Husserls Lebensweltbegriff, a CLAESGES, U. & HELD, K., *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 47), 1972.

COLL, J. M., *Filosofía de la relación interpersonal*; 2 vols. Barcelona, PPU, 1990.

- CRISTIN, R., Nota su Husserl, Heidegger e la fenomenologia; *Aut Aut*, 36 (1986) 7-15.
- CRUZ VELEZ, D., *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970.
- DECLEVE, H., La Lebenswelt selon Husserl; *Laval Théologique et Philosophique*, 27 (1971) 151-161.
- DECLEVE, H., Patočka et les signes du temps; *Études Phénoménologiques*, 1 (1985) 3-40.
- DE NATALE, F., Il problema fenomenologico della scienza in H, dalla "Idee II" alla "Crisis"; *Filosofia*, 27 (1976) 241-276.
- DE MURALT, A., *L'idée de la phénoménologie*; Paris, P.U.F., 1958.
- DERRIDA, J., introduction a HUSSERL, *L'origine de la géométrie*; Paris, PUF, 1962.
- DE WAELEHENS, A., *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*; Paris, P.U.F., 1953.
- DE WAELEHENS, A., Note sur les notions d'historicité et d'histoire chez M. Heidegger, a E. Castelli, ed., *Archivio di Filosofia*; Padova, 1971, p. 117-124.
- DI CINTIO, M., Intorno al problema della storia in E. Husserl; *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Bari*, 21 (1978) 247-266.
- DILTHEY, W., Das Wesen der Philosophie, a *Gesammelte Schriften* V, p. 415; Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1958.

- DUPUY, B., Humanisme et liberté. Les "Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire de Jan Patočka"; *Istina*, 24 (1979) 129-140.
- DUSSORT, H., Deux textes de Husserl sur la méthode et le sens de la Phénoménologie; *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 149 (1959) 433-462.
- ELEY, L., *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie E. Husserls*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 10), 1962.
- FARBEN, M., (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*; Cambridge, Harvard University Press, 1940.
- FELLMANN, F., *Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*; Freiburg-München, Karl Alber, 1983.
- FILIPPINI, E., Sull'idea di una storiografia teleologica nella "Krisis" di Husserl; *Aut Aut*, 45 (1959) 413-415.
- FINK, E., L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative, a VAN BREDA, H. L., (Ed.), *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, p. 53-88; Paris, Desclée de Brower, 1952.
- FINK, E., Welt und Geschichte, Monde et Histoire, a *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, p. 143-172; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 2), 1959.
- FINK, E., *Spiel als Weltsymbol*; Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- FINK, E., Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik (1933), a *Id.*, *Studien zur Phänomenologie*

- (1930-39); Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 21), 1966.
- FINK, E., Les concepts opératoires das la phénoménologie de Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 214-241.
- FINK, E., Weltbezug und Seinsverständnis; a *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*; Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 51), 1972, p. 94-102.
- FLORES H., L., Le primat du théorique à l'égard du normatif chez Husserl; *Analecta Husserliana*, 15 (1983) 521-526.
- FORNI, G., *Il soggetto e la storia*; Bologna, Il Mulino, 1972.
- FUNK, G., *Zur transzendentalen Phänomenologie*; Bonn, Bouvier, 1957.
- GADAMER, H. G., Die phänomenologische Bewegung; *Philosophische Rundschau*, 11 (1963) 1-45. Reimprès a *Kleine Schriften*; Band III, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1972.
- GADAMER, H. G., Die Wissenschaft von der Lebenswelt, a *Kleine Schriften*; Band III, Tübingen, J. B. C. Mohr, 1972.
- GAOS, J., La Lebenswelt de Husserl; *Revista Mexicana de Filosofía*, 5-6 (1963) 73-78.
- GAOS, J & LANDGREBE, L., (Eds.), *Symposium sobre la noción husserliana de la "Lebenswelt". XIII Congreso Internacional de Filosofía*; México, U.N.A.M., 1963.
- GARCIA-BARO, M., Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica.

- I. Defensa de la epojé; *Pensamiento*, 44 (1988) 3-24.
- GARCIA-BARO, M., Una meditación preliminar para la reducción fenomenológica.
- II. Idealismo trascendental; *Pensamiento*, 44 (1988) 385-401.
- GESSANI, A., *La crisi della cultura europea e la filosofia di Husserl*; Roma, Bulzoni Editori, 1977.
- GOMEZ-HERAS, J. M. G., Naturaleza y razón matemática. La matematización del universo por Galileo y el sentido de la nueva ciencia desde el punto de vista de la Fenomenología, a *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*; León, Centro de Estudios Metodológicos e Interdisciplinarios de la Universidad de León, 1984, p. 219-238.
- GOMEZ-HERAS, J. M. G., *El apriori del mundo de la vida*; Barcelona, Anthropos, 1989.
- GOMEZ ROMERO, I., *Husserl y la crisis de la razón*; Madrid, Editorial Cincel, 1986.
- GOUGHIER, H., Vision rétrospective et intention historique; *Archivio di Filosofia*, 1 (1954) 177-185.
- GRANEL, G., *Traditionis traditio*; Paris, Gallimard, 1972.
- GREMION, P., La cité parallèle. Quatre ans d'histoire de la Charte 77; *Esprit*, (1983) 30-40.
- GUILEAD, R., Le concept de monde selon Husserl; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977) 345-364.
- GURWITSCH, A., The Last Work of Edmund Husserl; *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956) 380-396.

- GURWITSCH, A., *The Last Work of Husserl II: The Lebenswelt; Philosophy and Phenomenological Research*, 17 (1956-57) 370-398.
- GURWITSCH, A., *The Life-World and the Phenomenological Theory of Science, a Phenomenology and the Theory of Science*, p. 3-32; Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*; Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1968. Trad. cast.: *Ciencia y técnica como "ideología"*; Madrid, Editorial Tecnos, 1984.
- HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*; 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1981. Trad. cast. a Madrid, Taurus, 1987.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit* (1928); Tübingen, Max Niermeyer, 1963¹. Trad. cast. a cura de J. Gaos, Madrid-Buenos Aires-México, F.C.E., 1982.
- HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*; Frankfurt, Verlag Günther Neske, 1954. Traducció catalana: *Fites*. Traducció i edició a cura de Manuel Carbonell Florenza; Barcelona, Editorial Laia, 1989.
- HEISENBERG, W., *Das Naturbild der heutigen Physik*; Hamburg, Rowohlt Verlag, 1955. Trad. cast.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*; Barcelona, Ariel, 1976.
- HELD, K., *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach des Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am leitfaden der Zeitsproblematik*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 23), 1966.

- HELD, K., *Stato, interessi e mondi vitali. Per una fenomenologia della politica*; Brescia, Morcelliana, 1981.
- HELD, K., Heidegger e il principio della fenomenologia; *Aut Aut*, 38 (1988) 88-110.
- HELD, K., *Lebenswelt und konstruktivische Wissenschaftstheorie*, a cura de C. H. Gethmann; Bonn, Bouvier, 1988.
- HERRERA, P. D., Crítica de Husserl a las ciencias; *Franciscanum*, 6 (1964) 159-166.
- HOHL, H., *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*; Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1962.
- HOYOS, G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 67), 1976.
- Husserl. *Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959. Trad. cast. a Buenos Aires, Paidós, 1968.
- INGARDEN, R., Le problème de la constitution et le sens de la réflexion constitutive chez Edmund Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 242-270.
- INGARDEN, R., What is New in Husserl's Crisis; *Analecta Husserliana*, 2 (1972) 23-47.
- JANSSEN, P., *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussionen von*

- Husserl's *Spätwerk*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 35), 1970.
- JUNG, H. Y., Two Critics of Scientism: Leo Strauss and Edmund Husserl; *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978) 81-88.
- JUNG, H. Y., The Life-World, Historicity, and Truth: Reflections on Leo Strauss's Encounter with Heidegger and Husserl; *Journal of the British Society for Phenomenology*, 9 (1978) 11-25.
- KEANE, J., (Ed.), *Power of Powerless. Citizens against the State in Central-Eastern Europe*; London, Hutchinson, 1985.
- KELKEL, A. L., Husserl et Kant; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71 (1966) 154-198.
- KELKEL, A. L., History as Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger; *Philosophy and Phenomenological Research*, 40 (1979) 194-211.
- KONAK, E., The Crisis of Rationality and the "Natural" World; *Review of Metaphysics*, 40 (1986) 79-106.
- KOSIK, K., La ragione e la storia; *Aut Aut*, 78 (1964) 7-15.
- KREMER-MARIETTI, A., *Les racines philosophiques de la science moderne*; Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, 1987.
- KUYPERS, K., La conception de la philosophie comme science rigoureuse et les fondements des sciences chez Husserl, a Husserl. *Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont*, 23 au 30 avril 1957; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 71-94.

- LANDGREBE, L., *Philosophie der Gegenwart*; Frankfurt, Ullstein Büchen, 1957.
Traducció castellana: *La filosofía actual*; Caracas, Monte Avila Editores, 1969.
- LANDGREBE, L., Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart, a *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit*, p. 216-229; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 2), 1959.
- LANDGREBE, L., Introduzione alla fenomenologia di Husserl, a *Filosofi Tedeschi d'oggi*, p. 217-242; Bologna, Il Mulino, 1967.
- LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der ursprünglichen Erfahrung*; Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus G. Mohn, 1963.
Traducció castellana, a cura de M. A. Presas: *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*; Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968.
- LANDGREBE, L., Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"; *Tijdschrift voor Filosofie*, 36 (1974) 107-126.
- LANDGREBE, L., *Phänomenologie und Geschichte*; Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus G. Mohn, 1968. Traducció castellana: *Fenomenología e historia*; Caracas, Monte Avila Editores, 1975.
- LANDGREBE, L., Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Dasein, a *Phänomenologie und Marxismus*; Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- LANDGREBE, L., *Fakticität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*; Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1982.

- LANDGREBE, L. & PATOČKA, JAN, *Edmund Husserl zum Gedächtnis. Zwei Reden gehalten von Ludwig Landgrebe und Jan Patočka*; Prag, Academia Verlagsbuchhandlung Prag, 1938.
- LANDSBERG, P.-L., Husserl et l'idée de la philosophie; *Revue Internationale de Philosophie*, 1 (1938-39) 317-325.
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949); Paris, J. Vrin, 1982³.
- LEVINAS, E., *Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl* (1930); Paris, J. Vrin, 1970.
- LEVINAS, E., *Totalité et infinit. Essai sur l'extériorité*; La Haye, M. Nijhoff, 1961. Traducción castellana a cura de D. E. Guillot: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*; Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977.
- LIPOVETSKY, G., *L'Ere du vide*; Paris, Gallimard, 1983.
- LIPPITZ, W., *Lebenswelt oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung*; Weinheim-Basel, Beltz, 1980.
- LOWITH, K., *Der Sinn der Geschichte*; München, C. H. Beck, 1961.
- LUCKMANN, K. & SCHUTZ, A., *The Structures of the Life-World*; Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- LÜBBE, H., Husserl und die europäische Krise; *Kant Studien*, 49 (1957-58) 225-237.
- LUGARINI, L., L'idea della "filosofia prima" e la sua genesi storico-ideale in Husserl; *Aut Aut*, 9 (1954) 377-392.

- LUYTEN, W., *La fenomenología es un humanismo*; Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohle, 1967.
- MATTHIESEN, U., *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*; München, Wilhelm Fink, 1983.
- MENDE, G., L'histoire de la philosophie selon Husserl; *Revue de Théologie et de Philosophie*, 15 (1965) 65-77.
- MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*; Paris, Gallimard, 1945. Traducció castellana de J. Cabanes: *Fenomenología de la percepción*; Barcelona, Ediciones Península, 1975.
- MERLEAU-PONTY, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*; Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951. Traducció castellana d'I. B. B. de González i R. A. Piérola: *La fenomenología y las ciencias del hombre*; Buenos Aires, Editorial Nova, 1964.
- MICCOLI, P., *E. Husserl e la fenomenologia. Il senso umano del mondo della vita*; Roma, Città Nuova Editrice, 1983.
- MISCH, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie*; Leipzig-Berlin, Teubner, 1931.
- MONGIN, O., Jan Patočka sur la ligne de front...; *Esprit*, 4 (1983) 73-82.
- MORIN, E., *Penser l'Europe*; Paris, Gallimard, 1987. Traducció catalana: *Pensar Europa*; Barcelona, Edicions 62, 1989.
- ORTH, W., (Ed.), *Phänomenologie und Praxis*; Friburg, Karl Alber (Phänomenologische Forschungen, 3), 1973.

- PACI, E., Sul significato dello spirito in Husserl; *Aut Aut*, 55 (1959) 345-362.
- PACI, E., Commento al Manoscritto E III 5 (della Teleologia di Husserl); *Archivio di Filosofia*, 1 (1960) 17-22.
- PACI, E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*; Bari, Editori Laterza, 1961.
- PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*; Milano, Il Saggiatore, 1963. Trad. cast.: *Función de las ciencias y significado del hombre*; México, F.C.E., 1968.
- PACI, E., Attualità di Husserl; *Revue Internationale de Philosophie*, 19 (1965) 5-16.
- PACI, E., Struttura temporale e orizzonte storico; *Aut Aut*, 87 (1965) 7-19.
- PACI, E. & ROVATTI, P. A., Persona, mondo circostante, motivazione; *Aut Aut*, 108 (1968) 142-171.
- PAZANIN, A., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie E. Husserls*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 46), 1972.
- PIANA, G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*; Milano, Lampugnani Nigri Editore, 1965.
- PONSETTO, A., Edmund Husserl: dalla critica alla società alla domanda intorno a Dio; *La Civiltà Cattolica*, 121 (1970) 233-239.
- PONSETTO, A., Dimensione politica della fenomenologia; *Humanitas*, 37 (1982) 97-105.

- PONSETTO, A., *Razionalità storica e Fenomenologia husserliana*; Lecce, Edizioni Milella, 1984.
- PONSETTO A. I ALTRES, *Fenomenologia e politica*; Milano, Franco Angeli Editore, 1987.
- POGGELER, O., Heidegger e Husserl a confronto; *Aut Aut*, 38 (1988) 54-68.
- PORÉE, J., Phénoménologie de la crise et crise de la phénoménologie; *Archives de Philosophie*, 50 (1987) 643-678.
- PRESAS, M. A., Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl; *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7 (1981) 61-71.
- PUCCI, R., Io trascendentale e mondo della vita nella fenomenologia di Husserl; *Rassegna di scienze filosofiche*, 16 (1963) 67-89.
- QUINTIN, P.-A., Le monde du vécu chez Husserl; *Dialogue*, 13 (1974) 543-559.
- REZEK, P., La philosophie de l'eupéanité comme métaphysique du mouvement dans l'oeuvre de Jan Patočka; *Critique*, 43 (1987) 881-891.
- REZEK, P., L'apport de Patočka a la philosophie; *Critique*, 44 (1988) 797-804.
- RICŒUR, P., Husserl et le sens de l'histoire; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949) 280-316.
- RICŒUR, P., Kant et Husserl; *Kant Studien*, 46 (1954-55) 44-67.
- RICŒUR, P., L'originare et la question-en-retour dans le *Krisis* de Husserl, a *Textes pour Emmanuel Lévinas*; édités par François Laruelle;

- Paris, Jean-Michel Place Éditeur, 1980, p. 167-177.
- RIGOBELLO, A., *Legge morale e mondo della vita*; Roma, Edizioni Abete, 1968.
- ROBBERECHTS, L., Réflexion phénoménologique et réflexion éthique; *Les Études Philosophiques*, 17 (1962) 403-420.
- RODRIGUEZ PIRBIRO, H., La intersubjetividad absoluta en Husserl y el ideal de una sociedad racional; *Analecta Husserliana*, 15 (1983) 527-537.
- RODRIGUEZ SANDEZ, J. L., La fenomenología trascendental y la crisis de la ciencia y de la vida; *Anuario Filosófico*, 7 (1974) 309-368.
- ROGGERONE, G. A., Filosofia, neosocratismo e coscienza civile. Jan Patočka dieci anni dopo; *Segni e comprensione*, 2 (1988) 70-83.
- ROTH, A., *Edmund Husserls etische Untersuchungen*, Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 7), 1960.
- ROVATTI, P. A., "Geist" e "Lebenswelt" nella filosofia di Husserl; *Aut Aut*, 105-106 (1968) 44-65.
- SALES I CODERCH, J., *Coneixement i situació*; Barcelona, P.P.U., 1990.
- SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*; Barcelona, Anthropos, 1987.
- SCHREIER, R., Sur la philosophie transcendente et l'objectivité de la connaissance scientifique; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 62 (1957) 436-464.
- SCHUMANN, K., *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie zum Weltproblem in der Philosophie E. Husserls*; Den Haag, Martinus

- Nijhoff (*Phaenomenologica*, 42), 1971.
- SCHUTZ, A., Le problème de l'intersubjectivité transcendentale chez Husserl, a Husserl. *Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 334-381.
- SCHUTZ, A., Husserl's Importance for the Social Sciences, a *Edmund Husserl. 1859-1959*; Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 4), 1959.
- SCRIMIERI, G., I sensi della *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* di Edmund Husserl e la mia prospettiva filosofica; *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Bari*, 7 (1961) 271-284.
- SIGNORE, M. (Ed.), *Husserl. La "Crisi delle scienze europee" e la responsabilità storica dell'Europa*; Milano, Franco Angeli Editore, 1985.
- SIVAK, J., La réalisation du projet husserlien de "monde naturel" selon Jan Patočka; *Analecta Husserliana*, 15 (1983) 207-228.
- SIVAK, J., Le philosophe du monde naturel: Jan Patočka (1907-1977); *Analecta Husserliana*, 27 (1988) 573-601.
- SPIEGELBERG, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*; Den Haag, Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica*, 5), 1960.
- SPIEGELBERG, H. & AVE-LALLEMANT, E., (Eds.), *Pfänder-Studien*; Den Haag, Martinus Nijhoff, 1982.

STRASSER, S., Das Gottes problem in der Spätsphilosophie Edmund Husserls;
Philosophisches Jahrbuch, 67 (1958) 130-142.

STRASSER, S., Der Begriff der Welt in der phänomenologischen Philosophie
[E. Husserl], a *Phänomenologie und Praxis*, p. 151-179; Freiburg-
München, Karl Alber (Phänomenologische Forschungen, 3), 1976.

STRASSER, S., History, Teleology, and God in the Philosophy of Edmund
Husserl; *Analecta Husserliana*, 9 (1979)

STRAUSS, L., Philosophy as a Rigorous Science and Political Philosophy;
IYYUM 20 (1969) 14-22; 315-314.

STRAUSS, L., *What Is Political Philosophy?*; Glencoe (Illinois), Free Press,
1959. Traducció castellana: Madrid, Guadarrama, 1970.

STRUCKER, E., Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-
Werk; *Zeitschrift für Philosophie Forschung*, 35 (1981) 165-183.

STRUCKER, E.(Hrsg), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund
Husserls*; Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979.

SZILASI, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*; Tübingen,
Max Niemeyer, 1959. Trad. cast.: *Introducción a la fenomenología de
Husserl*; Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.

TATARKIEWICZ, W., Réflexions chronologiques sur l'èpoque où a vécu Husserl,
a Husserl. *Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique
de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit,
1959, p. 16-31.

Tempo e intenzionalità; Padova, C.E.D.A.M., 1960.

THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*; Berlin, De Gruyter, 1965.

TILLIETTE, X., *Husserl: de la intersubjetividad a Dios. Un camino no confesional hacia Dios*; Ponència, encara inèdita, del 'Congreso Mundial de Fenomenología', celebrat a Santiago de Compostela l'any 1988.

TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*; Paris, P.U.F., 1962.

TROTIGNON, P., *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*; Paris, Fayard, 1986.

TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967); Berlin, Walter de Gruyter, 1970².

VALDINOCI, S., *Phénoménologie et teleologie*; *Analecta Husserliana*, 9 (1979) 169-182.

VALERY, P., *La crise de l'esprit; a Variété*, Paris, Gallimard, 1924.

VALORI, P., *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*; *Archivio di Filosofia*, 1 (1954) 165-175.

VAN BREDA, H. L., *Husserl et le problème de Dieu*, a *Proceedings of the 10th Congress of Philosophy*, p. 1210-1212; Amsterdam, 1948.

VAN BREDA, H. L., *Réduction et authenticité d'après Husserl*; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951) 4-5.

VAN BREDA, H. L., *La réduction phénoménologique*, a *Husserl. Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont*, 23 au 30 avril 1957; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 307-333.

- VAN BREDA, H. L., Itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendentale, a *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie*, p. 301-318; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 72), 1976.
- VANNI-ROVIGHI, S., Edmund Husserl e la perennità della filosofia, a *Edmund Husserl. 1859-1959*; Den Haag, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 4), 1959.
- VAN PEURSEN, C. A., La notion du temps et de l'Ego transcendantal chez Husserl, a *Husserl. Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 196-213.
- WAHL, J., *L'ouvrage posthume de Husserl: La Krisis. La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*; Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958.
- WAHL, J., Husserl et la pensée moderne; *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65 (1960) 339-343.
- WALDENFELS, B., El regreso de Husserl al "mundo de la vida"; *Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines*, 5 (1965) 597-601.
- WALDENFELS, B., *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserls*; Den Haag, M. Nijhoff (Phaenomenologica, 41), 1971.
- WALDENFELS, B., *In den Netzen der Lebenswelt*; Frankfurt, Suhrkamp, 1985

- WILD, J., L'anthropologie philosophique et la crise des sciences européennes, a Husserl. *Cahiers de Royaumont. Troisième Colloque philosophique de Royaumont, 23 au 30 avril 1957*; Paris, Les Éditions du Minuit, 1959, p. 271-306.
- XIRAU, J., *La filosofía de Husserl*; Buenos Aires, Ediciones Troquel, 1966.
- YAGUE, J., El concepto de mundo en Husserl; *Crisis*, 22 (1975) 315-331.
- ZECCHI, S., *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea. I: Sviluppi critici della fenomenologia*; Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978.